المطالب العالية

من

العلم الإلهي

المطالب العالية

من

العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "بأثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

تأليف
الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى ٦٠٦ هـ

تحقيق
الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء الثالث

الناشر
دار الكتاب العربي

الصفات الإيجابية

وهي كونه سـبحانه : قـادرا ، عالما ، حيا ، سـميعا ، بصيرا ، متكلما ، باقيا ، حكيما.

واعلم : أن الكلام في كونه تعـالى ـ قـادرا ، يجب أن يتقدمه الكلام في تفسـير القـادر، والكلام فيه متصل بأحكـام الـدواعي والصـوارف فلهـذا السـبب كـان تقـديم الكلام فيه.

الباب الأوّل

في

أحكام الدواعي والصوارف

الفصل الأول

في

حد القادر

أجود ما قيل فيه : أنه الذي يصح منه أن يفعل تـارة ، وأن لا يفعل أخرى ، بحسب الـدواعي المختلفـة. وتفسـير الـدواعي : هو أن الإنسـان إذا علم أو ظن ، أو اعتقد ، أن له في الفعل الفلاني مصـلحة راجحــة. فعند حصــول أحد هـذه الثلاثة ، يحصل في قلبه ميل جـازم إلى الفعل (فـإن كانت أعضاؤه سليمة فإن عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل) [1] وأما إن علم ، أو ظن ، أو اعتقد أن له في الفعل الفلاني مفســدة راجحة ، فعند حصـــول هذا العلم ، او الاعتقـاد ، أو الظن ، يحصل في قلبه نفـرة جازمة عن ذلك الفعل ، فإن كانت أعضاؤه سليمة ، ترتب على حصـول تلك النفـرة ، مع سـلامة الأعضـاء : الـترك. وهذا هو المراد بالداعي.

ويتفرع على ما ذكرناه مباحث :

الأول : في بيـان السـبب الـذي لأجله سـميت هـذه الأشـياء الثلاثة بالـداعي. فنقـول : الـدعاء : اسم للقـول المخصوص. إلا أن الإنسان إذا علم ، أو ظن ؛ أو اعتقد أن له في فعل مخصوص خيرا راجحا ، فإنه يصـير ذلك العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن ، حاملا له على الفعل (فأشبه ذلك كون ذلك

(1) من (س)

العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن ، داعيا له إلى ذلك الفعــل) [1] فيســمى هــذا العلم ، أو الاعتقــاد ، أو الظن بالــداعي ، لأجل هــذه المناســبة. وقد يســمى الــداعي : بــالغرض. والفــرق : هو أن الغــرض : اسم لتلك المنفعة المعلومة ، أو المظنونـــة. وأما الــــداعي : فهو ذلك العلم أو الظن. والحكمــاء يســمونه : بالعلّة الغائيــة. وقد يســمونه أيضا : بالعلة التامة.

البحث الثاني : إنه إذا دعاه الــداعي إلى الفعل حصل الفعل لا محالة. ثم هاهنا احتمالات. أحدها : أن المؤثر في حصول الفعل هو مجموع القـدرة مع الـداعي. وثانيها : أن المؤثر فيه هو القدرة بشرط الداعي. وثالثها : أن الـداعي علّة تامة ، تصـير قـدرة القـادر علّة تامة لحصـول الفعـل. ولهـذا يقــال : العلة الغائية علة تامة لعلة العلة الفاعليــة. ورابعها : إن حصــول القــدرة ، والــداعي ســبب لحصــول الاســـتعداد التـــام ، لخـــروم ذلك الفعل من العـــدم إلى الوجـــود. فأما نفس ذلك الحصـــول والحـــدوث ، فمن الأسباب العلوية. فهذه الاحتمالات الأربعة لا بد من بيانها :

ونقــول : الأقــرب أن يقــال : المــؤثر في الفعل هو مجمــوع القــدرة مع الــداعي. والــدليل عليه : أن القــدرة وحدها غـير صـالحة للتـأثير ـ على ما سـيجيء بيانه ، عند تقرير أنه عند عدم الـداعي يمتنع الفعل ـ ومعلـوم أيضا : أن الداعي وحده غير صـالح للتـأثير. وأما عند اجتماعهما ، فإنه يحصل الأثــر. فعلمنا أن المــؤثر هو المجمــوع. فــإن قالوا : قولكم القـدرة وحـدها غـير صـالحة للتـأثير ، قـول (باطل لأن القـدرة عبـارة عما يكـون له صـلاحية التـأثير ، فقولكم : القدرة وحدها غير صـالحة للتـأثير قـول) [2] بـأن القدرة ليست مؤثرة. وهـذا متنـاقض والجـواب : إنا نعـني بالقدرة كون الأعضاء بحالة متى انضم الداعي إليها حصل الفعل. وإذا كان المـراد بالقـدرة ذلـك. فقد زال السـؤال. فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : المؤثر هو القــدرة (إلا أن انضمام الداعي إليها شرط لصدور ذلك الأثر

---

(1) من (م).
(2) من (م).

عن القـدرة؟) [1] والفـرق بين أجـزاء العلة وبين ما يكـون شرطا لتأثير العلة في المعلول : معلوم. والجـواب : إنا لا نعني بالمصـدر والمـؤثر إلا مجمـوع الأمـور الـتي لا بد من حصولها حتى تصير مصدرا لذلك الأثر. وعلى هـذا التقـدير فلا فرق عندنا في القيود الوجودية بين أن يقا : إنها أجزاء العلة وبين أن يقـال إنها شـرائط لصـدور الأثر عن العلـة. واعلم أن بهـذا القـدر الـذي ذكرنـاه لا يظهر أن الحق من تلك الاحتمالات الأربعة : ما ذا؟

البحث الثالث : لقائل أن يقول : لم لا يجـوز أن يقـال : أن عند حصول مجموع القدرة والـداعي يصـدر الأثر عن سـبب منفصل ، كما يقـول الفلاسـفة : من أن مجمـوع القدرة والداعي يوجب الاستعداد التام لحدوث ذلك الأثر ، وعند حصـول هـذا الاسـتعداد التـام يفيض الأثر عن العقل الفعال؟ ويجب أن يتأمل في هـذا الاحتمـال ليعلم أنه حق أو باطل.

البحث الرابع : إن قول القائل : القادر هو الـذي يصح منه أن يفعل ، وأن لا يفعل بحسب الـــدواعي المختلفة كلام مشـكل. وذلك لأن قولنا : إنه لم يفعل : إشـارة إلى أنه نفي للعـدم الأصـلي ، كما كـان. والعـدم يمتنع وقوعه بالفاعل. لأن القـدرة صـفة مـؤثرة ، والعـدم نفي محض ، وسلب صـرف. فـالقول بـأن العـدم وقع بالفاعل والقـادر محــال. (وأيضا : الشــيء حــال بقائه يمتنع إســناده إلى الفاعل. لما ثبت أن تكون الكائن محال) [2] وإذا كان الأمر كذلك فالعدم الباقي يمتنع إسـناده إلى القـادر. لـوجهين : الأول : إن كونه عــدميا يمنع من إســناده إلى الفاعل. والثاني : إن كونه باقيا يمنع أيضا من إسناده إلى الفاعـل. فيثبت أن العــدم البــاقي يمتنع اســتناده إلى القــادر من هذين الوجهين. ولما ثبت أن الترك لا معنى لـه. إلا البقـاء على العدم الأصلي ، وثبت أن البقـاء على العـدم الأصـلي يمتنع إسناده إلى الفاعل يثبت حينئذ : أن القـادر لا قـدرة له على الترك البتة. وإذا كان كذلك كان قوله : القـادر هو الـذي يصح منه الفعل والـترك قـولا مشـكلا. ولهـذا الكلام مزيد غور.

---

(1) من (م).
(2) من (م).

وحاول بعضهم أن يجيب عما يقرب من هذا الكلام. فقال : إن العاجز لا يجد من نفسه أنه إن لم يشأ الفعل فإنه لا يمكنه أن لا يفعل (وأما القادر على الفعل فإنه يجد من نفسه أنه إن شاء أن لا يفعل فإنه يمكنه أن لا يفعل) [1] وهذا الفرق معلوم بالضرورة. ولما كان العلم بهذا الفرق ضروريا. فحينئذ لا حاجة بنا إلى بيان أنه كيف حصل هذا الفرق؟ ولقائل أن يقول : هذا الجواب ضعيف. وذلك لأن ترك الفعل إما أن يكون أمرا زائدا على البقاء على العدم الأصلي المستمر ، وإما أن لا يكون كذلك. بل هو عبارة عن نفس ذلك العدم المستمر. والأول باطل لوجوه : الأول : إن على هذا التقدير يكون القادر قادرا على فعل الشيء وعلى فعل ضده. ولا يكون البتة قادرا على الفعل وعلى ترك الفعل لأن فعل الضدّ فعل خاص. والفعل الخاص لا يكون تركا لمسمى الفعل ، وإلا لزم أن يكون أحد النقيضين عين الثاني ، وهو محال. فثبت أن على هذا التقدير لا يكون القادر قادرا البتة على الترك. والثاني : إن الله تعالى كان قادرا على خلق العالم وعلى تركه ، فإذا صار تركه مفسرا بفعل ضده ، فحين كان الله تاركا للعالم ، وجب أن يكون فاعلا لضده. فلما كان في الأزل تاركا لفعل العالم ، وجب أن يقال : إنه كان في الأزل فاعلا لضد العالم ، لكن الفعل الأزلي عند القوم محال. وأيضا : فعلى هذا التقدير كان ضد العالم أزليا ، والأزل لا يزول فوجب أن لا يزول ضد العالم. وإذا امتنع زوال ضده وجب أن يمتنع دخول العالم في الوجود. وذلك باطل. والثالث : إن التارك للفعل يجد من نفسه أنه ما فعل شيئا ، وأنه لا معنى لكونه تاركا للفعل إلا أنه لم يأت بذلك الفعل البتة. فالقول بأن ترك الفعل عبارة عن الإتيان بضده قول فاسد ، فيثبت بما ذكرنا : أن ترك الفعل ليس عبارة عن الإتيان بفعل آخر ، بل هو عبارة عن البقاء على العدم الأصلي المستمر. وقد بينا أن إسناد العدم المستمر إلى القادر والفاعل محال فيثبت أن القادر لا قدرة له البتة على الترك وإذا كان الأمر كذلك كان القول بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة : قولا باطلا. والله أعلم.

---

(1) من (س).

الفصل الثاني

في

إثبات تحقيق القول في الدواعي والصوارف

وفيه مباحث :

المبحث الأول : اعلم أنه قد سـبق في أول المنطق أن العلم إما تصور وإما تصديق فنقـول : الـدواعي ليست من باب التصورات ، بل من باب التصـديقات ، فإنه ما لم يحكم الـذهن باشـتمال الفعل الفلاني على نفع زائد ، لم يحصل الداعي إلى الفعل ، وما لم يحكم الـذهن باشـتمال الفعل على ضـرر زائد ، لم يحصل الـداعي إلى الـترك ، فيثبت إن الـدواعي والصـوارف من بـاب التصـديقات ، لا من باب التصورات.

المبحث الثـاني : إن عند حصـول اعتقـاد كـون الفعل ضرارا راجحا ، فالقادر يتركه. وهذا الاعتبار يسمى صارفا. أو في الحقيقة فهو أيضا : داعيا ، إلا أنهم سـموا الـداعي إلى الفعل : داعيا ، والداعي إلى الترك : صارفا.

المبحث الثالث : في بيان أن كـون الإنسـان ظانا ، أو معتقدا ، يقوم مقام العلم في كونه داعيا.

اعلم أنا إذا رجعنا إلى أنفسـنا وجـدنا أن الأمر كـذلك (فإنا إذا علمنا أن في الطريق سـبعا ، احترزنا منه ، وإذا اعتقدنا ، أو ظننا أن الأمر كذلك) [1] فإنا

---

(1) من (م).

أيضا نحـــترز عنـــه. واليهـــودي لما اعتقد أن إقدامه على العبادات الـتي (يـأتي) [1] بها توصـله إلى الثـواب العظيم ، صـار ذلك الاعتقـاد حـاملا له على العمـل. والمسـلم لما اعتقد في تلك الأفعـال بأعيانها أن الإقـدام عليها يوصـله إلى الضـرر العظيم ، صـار ذلك الاعتقـاد صـارفا له عنهـا. فيثبت أن الاســتقرار يـــدل على أن الظن أو الاعتقـــاد يقومـان مقـام العلم في الـدعاء إلى الفعل تـارة ، وفي الصرف عنه أخرى.

المبحث الرابع : في أن أي هــذه الثلاثة أقــوى. وأيها أضـعف؟ ونعين أولا حــال العلم مع الاعتقــاد (فنقــول : المعتقد في الشـيء قد يكـون جازما بكونه محقا في ذلك الاعتقـاد) [2] وقد لا يكـون كـذلك. أما القسم الأول وهو ما إذا اعتقـدنا اعتقـادا جازما بـأن الأمر كما اعتقـده ، فهـذا الاعتقـاد يسـاوي العلم في كونه داعيا وصـارفا. والـدليل عليه : أن هــذا الرجل إذا كــان لا يجد في قلبه تفاوتا بين هذا الاعتقاد الجازم ، وبين العلم في قوة الجزم والثبات ، وجب أن يكون تأثيره في الدعاء إلى الفعل تـأثيرا واحـدا. فإن قـالوا : أليس أن هـذا المعتقد إذا شـكك نفسه أمكنه ذلك. وأما العالم فإنه ليس كذلك. وإذا كـان الأمر كـذلك ، فكيف يصح القول بكونهما متساويين في قوة الـدعاء إلى الفعل؟

والجــواب : إن الأمر وإن كــان كما ذكــرتم إلا أنه ما دامت نفسه باقية على ذلك الجــــزم المســـاوي لما في العلم من الجزم ، وجب أن تكون الحـال واحـدة في قـوة الدعاء إلى الفعل.

ولمن زعم أن العلم أقوى في الــدعاء إلى الفعل من الاعتقاد ، أن يقـول : هـذا الاعتقـاد إما أن يكـون بحيث لو شكك صاحبه نفسه فيه أمكنه التشـكيك فيه ، أو لا يكـون كـذلك. فـإن كـان الأول فحينئذ حصل التفـاوت بين العلم وبين هذا الاعتقاد في القـوة ، فـوجب أن يحصل التفـاوت في الـدعاء إلى الفعل ، لأن من المعلـوم بالضـرورة : أن المؤثر كلما كان أقوى ، كان التأثير أقوى ، وإن

---

(1) يتأتى (س).
(2) من (م).

كـان الثـاني فحينئذ لا يبقى بين هـذا الاعتقـاد وبين العلم تفاوت في القـوة ، وذلك معلـوم البطلان بالضـرورة ، لأن من المعلوم بالضرورة. أن سكون النفس إلى العلم الحق ، أيمن من سكونها إلى الاعتقاد الخالي عن الموجب

وأما القسم الثاني : وهو المعتقد الذي لا يكون جازما ، بل يكـون كالمضـطرب في ذلك الاعتقـاد ، فنقـول : إن مثل هـذا الاعتقـاد لا يكـون مسـاويا للعلم في الـدعاء إلى الفعل ، بل يكـون أضـعف منـه. وتقريـره : أن الأثر فـرع على المؤثر. ولما كـان أحد المـؤثرين أضـعف من الآخر ، كان أثر الضـعيف أضـعف لا محالة من أثر القـوي ، فكـان دعاء الاعتقاد الضعيف إلى الفعل أضـعف من دعـاء العلم القوي إليه. وأيضا : فالعالم الجـازم بكـون الفعل مشـتملا على النفع الزائد لا يخـــاف فيما يعلمه أن يتغـــير ، وأما المعتقد المضــطرب فإنه لا بد وأن يجــوز أن ينكشف أن الأمر بخلاف ما اعتقـــده. فحينئذ لا بد وأن يضـــعف ذلك الاقتضاء.

وأعلم : (أنا ربما وجدنا المبطل أو المقلد مقـدم على الفعل إقـداما أقـوى من إقـدام العـالم وذلك لا يقـدح في قولنا) [1] : إن اقتضـاء العلم أقـوى اقتضـاء من الاعتقـاد ، وذلك لأن تلك القوة إنما حصلت لأمور أخـرى تقـارن ذلك الاعتقاد ، ولو لم يحصل إلا ذلك الاعتقـاد لما حصـلت تلك المزية.

وتلك الأمور المقارنة بذلك الإقـدام أشـياء : (أحـدها : مدح الناس له في نصرة ذلك القـول أو في الإقـدام على ذلك العمل. وثانيها : أنه ربما توصل بذلك الإقـدام) [2] إلى جر أنواع من المنافع العاجلة أو يتخلص بسبب ذلك الفعل من أنواع كثيرة من الذم.

وثالثها : أن طـول الإلف والعـادة قد يحمله على ذلك العمـل. فهـذا هو الكلام في المقايسة الحاصـلة بين العلم وبين الاعتقاد.

---

(1) من (م).
(2) سقط (ت).

وأما المقايسة الحاصلة بين العلم والظن. فنقول : إن الظن إذا صحب إمارته فإنه يقوم مقام العلم في كونه داعيا إلى الفعل ، إلا أن دعاء العلم يكون أقوى. والدليل عليه : أن الظان يجوز أن يكون الأمر بخلاف ما ظنه ومع قيام هذا التجويز يمتنع كون الظن مساويا للعلم في الدعاء إلى الفعل. وأيضا : فإنا نجد العالم باشتمال الفعل على الضرر مصرا على الاحتراز. وأما الظان فقد تختلف أحواله في كيفية ذلك الاحتراز.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إن مراتب الظن مختلفة في القوة والضعف ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون مراتب تأثيراتها في الدعاء إلى الفعل مختلفة في القوة والضعف. بيان المقدمة الأولى : أن الظن الحاصل بخبر أقوام كثيرين ، أقوى من الظن الحاصل بخبر إنسان واحد. وأيضا رؤية الأمارات أقوى في إفادة الظن ، مما إذا اعتقد وجود تلك الإمارات بأخبار مخبر (واحد. ومثاله : إذا شاهد نارا بالقرب من داره ، فهذا أيضا يقتضي ظن الحرق. وإذا أخبره مخبر بوقوع نار بالقرب من داره ، فهذا أيضا يقتضي ظن حصول الحرق إلا أن الظن الأول أقوى ، فيثبت أن مراتب الظنون مختلفة. وإذا ثبت هذا) [1] وجب أن تكون مراتب كونها داعية إلى الفعل مختلفة ، لأنه لما كان المقتضي للدعاء إلى الفعل هو قوة الجزم ، وجب أن تختلف مراتب قوة الدعاء بحسب اختلاف مراتب الظنون في القوة والضعف. وهذا هو الكلام في مقايسة العلم مع الظن.

أما مقايسة الظن مع الاعتقاد. فاعلم أن الظن المؤيد بالآثار قد يكون أقوى من الاعتقاد ، وقد يكون بالضد منه ، والواجب اعتبار مراتب القوة والضعف.

(1) من (س).

الفصل الثالث

في

بيان أنه لا تأثير لغير الاعتقاد

والظن في الدعاء الى الفعل

اعلم أن هاهنا أشـياء سـوى هـذه الثلاثة يجب البحث عنها. أنها هل تدعو إلى الفعل أم لا؟

فالنوع الأول : إن الناس يقولون بحسب الظـاهر : إن الـــداعي له إلى الفعل كونه في نفسه منفعة ومصـــلحة. والصارف له عن هذا الفعل كونه مضرة ومفســدة. واعلم أن هــذا الكلام مجــازي. وتحقيقه : إن اعتقــاد كونه نفعا يدعوه إلى الفعل ، واعتقاد كونه ضررا يدعوه إلى الـترك. فأما أن يقال : إن كونه في نفسه نفعا ، يدعوه إلى الفعل ، وكونه من نفسه ضررا يدعوه إلى الترك ، فهذا باطل.

ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا بينا : لو حصل اعتقـــاد كونه منفعة راجحة مع أنه في نفسه لا يكــون كــذلك في نفسه راجحا (فإنه يصــير ذلك الاعتقــاد داعيا إلى الفعل ولو لم يحصل هــذا الاعتقـاد مع أنه يحصل كونه في نفسه نفعا راجحـا) [1] لم يصر ذلك داعيا إلى الفعل فعلمنا : أن المــؤثر هو اعتقــاد كونه نفعا راجحــا. وليس المــؤثر هو كونه في نفسه نفعا راجحا.

---

(1) سقط (س).

والثـــاني : إن الفاعل إذا فعل لأجل غـــرض. فـــذلك الغـــرض إنما يحصل في آخر ذلك الفعـــل. مثاله : أن من يبني بيتا لدفع الحرّ والبرد ، فهذا المقصود إنما يحصل بعد دخـــول الـــبيت، بكماله في الوجـــود. ولهـــذا قيل : إن أول الفكر آخر العمل. إذا ثبت هذا فنقول : كون الفاعل فاعلا لذلك الفعل متقدم على دخـول ذلك الغـرض في الوجـود. والمتقدم على الشيء يمتنع كونه معللا بالمتأخر.

الثالث : إن حصول ذلك الغـرض معلل بكـون الفاعل فاعلا لذلك الشيء الذي هو السـبب لحصـول ذلك النفع ، فلو كان ذلك الغرض علة لتلك الفاعلية لـزم الـدور ، وهو محال.

فيثبت بهذه الوجوه : أن كـون الفعل منفعة وحسـنا ، ليس علّة لكـون الفاعل فـاعلا له البتـة. وإنما المـؤثر في الفاعلية هو علم الفاعل باشـــــتمال ذلك الفعل على ذلك الوجه من الحسن والمنفعة.

النـــوع الثـاني من الأشـياء الـتي يظن أنها داعية إلى الفعل وصـارفة عنه : إنه يقـال : إن وعد الله يحمل على الفعل ويدعو إليه ، ووعيده يزجر عن الفعل ويصرف عنه.

وهذا أيضا مجاز. بل الحق : أن الداعي إلى الفعل هو علم بما في ذلك الوعد من المنـــافع والصـــارف له عن الفعل هو علم بما في ذلك الوعيد من المضار.

النوع الثالث : الشـك. فإنه يظن أنه إذا بقي الإنسـان شـاكا في الشـيء فـإن كونه شـاكا يـدعوه إلى البحث والطلب ، فصار كونه شاكا داعيا له إلى الفعل.

والجـواب : إن الشـاك في الشـيء مـتردد فيه على التســوية والإقـــدام على الفعل تـــرجيح لجـــانب الفعل والاسـتواء ينـاقض الـترجيح. وأحد الضـدين لا يكـون سـببا للضد الثـــاني. أما قولـــه: إن كونه شـــاكا قد يحمله على الطلب. قلنا : الـــــداعي هنـــــاك إلى الطلب هو العلم والاعتقاد ، وذلك لأنه إذا لم يعلم حال

الشيء جوز فيه كونه سـببا للضـرر ، والعلم حاصل بأنه لا يمكنه دفع هذا الضرر المحتمل ، إلا بأن يعـرف حـال ذلك الشيء. فهذا الإنسان عالم بـأن تحصـيل العلم بحـال تلك الواقعة يفيده الاحتراز عن ذلك الضرر المحتمل. وهذا نفع عظيم. فـالعلم باشـتمال ذلك الطلب على هـذا النفع هو الذي صار حاملا له على هذا الطلب.

النوع الرابع : الرؤية والسماع. وذلك لأنا إذا رأينا شيئا ، أو سمعنا صوتا ، فقد تصـير رؤية ذلك الشـيء حاملة لنا على فعل ، أو على ترك. وكذا القول في السـماع ، وهـذا يوهم أن للرؤية والسماع أثر في الدعاء إلى الفعل أو في الصرف عن الفعل.

والجواب : إنا إذا رأينا الشيء فإنه يحصل العلم بحاله ، فـإذا علمنا من حـال كونه نفعا زائـدا ، دعانا ذلك العلم إلى الفعل ، وإن علمنا من حاله كونه ضررا زائدا ، صرفنا ذلك العلم عن الفعـــل. فالرؤية والســـماع. إنما صـــارتا داعيتين إلى الفعل تـارة (وصـارفتين عنه بواسـطة إفـادة العلم والاعتقاد).

النــــوع الخـــــامس : أن الإرادة داعية إلى الفعل [1] والكراهية صارفة عنه ، وكذلك الشهوة داعية إلى الفعل ، والنفرة صارفة عنه.

والجواب : من الناس من زعم أنه لا معنى للإرادة إلا العلم باشـــــتمال الفعل على (النفع الزائد ، ولا معـــــنى للكراهية إلا العلم باشتمال الفعل على [2]) الضـرر الزائـد. ومنهم من سـلم كـون الإرادة والكراهية مغـايرتين لهـذين العملين ، إلا أنه زعم أن عند حصـول العلم بكـون الفعل مشتملا على النفع الزائد يحصل الميل إلى الفعل ، وإرادة تحصـيل ذلك الشـيء. وعند العلم باشـتمال ذلك الفعل على مضرة راجحة تحصل النفرة والكراهية. فالعلم بكونه نافعا يـوجب حصـول الميل ، والعلم بكونه ضـارا يـوجب حصول النفرة عنه. وعلى هذا التقدير فالداعي والصـارف في الحقيقة هو هذا العلم. وأما الكراهية

(1) من (م).
(2) سقط (ت).

والإرادة فهما تابعان لـذلك العلم. والـذي يـدل على ذلك : أن الإنسـان إذا خـرج من بيته لزيـارة صـديق له ، ثم في أثنـــاء الطريق وقع في قلبه : أن له مهما في الـــبيت ، يـوجب عليه الرجـوع من ذلك الطريق إلى الـبيت (فهاهنا إن حصل اعتقـــاد أن المنفعة في الـــذهاب إلى الصـــديق تعـادل المنفعة الحاصـلة من الرجـوع إلى الـبيت [1]) بقي ذلك الشخص في مكانه بحيث لا يتحرك البتة ، ثم إذا وقع في خـــاطره إن إحـــدى المنفعـــتين راجحة على الأخـــرى تحرك إلى ذلك الجانب. وهذا يـدل على أن الميل والإرادة تابعين لهذه الاعتقادات والله أعلم.

---

(1) من (م).

الفصل الرابع

في

تحقيق الكلام في المنفعة والمضرّة

والخير والشر والمصلحة والمفسدة

اعلم أنا لما ذكرنا : أن الـداعي عبـارة عن العلم أو الاعتقـاد أو الظن بكـون الفعل مشـتملا على نفع زائد ، والصـارف هو هـذه الأشـياء ، إذا كـانت متعلقة باشـتمال الفعل على ضـرر زائـد. وجب علينا أن نبحث في هـذا المقام عن حقيقة المنفعة والمضرة.

فنقول : لا شك أن هاهنا شيئا يميل الطبع إليه وتحكم أصل الفطـرة بالرغبة في تحصـيله ، وإن هاهنا شـيئا آخر يحكم صـريح الفطـرة [1] بـالنفرة عنه والهـرب منـه. إذا عرفت هذا فنقول: لا يجوز أن يقـال : إن كل شـيء يـراد تحصـيله (فإنما يـراد تحصـيله) [2] لأجل شـيء آخر ، (وكل شـيء أريد دفعه فإنما أريد دفعه لأجل أن يتوسل بدفعه إلى دفع شـيء آخر [3] وإلا لـزم إما الـدور وإما التسلسل بل لا بد من الاعـتراف [4] بوجـود أشـياء تكـون مطلوبة لذواتها وأعيانها ، ولا بد من الاعتراف بوجود أشياء مهروبة عنها لذواتها وأعيانها ثم إذا تأملنا ورجعنا إلى أنفسنا علمنا أن الشيء الذي يكون مطلوب الحصول لذاته

(1) العقل (س).
(2) من (س).
(3) من (م).
(4) الاعتراف (م).

أحد أمرين : إما اللـذة ، وإما السـرور. وأن الشـيء الـذي يكون مكروه الحصول لذاته : إما الألم وإما الغمّ.

وأما كل ما يفضي حصوله إلى حصول اللذة والسرور ، فإنه يكون مطلوب الحصول لغـيره [1] ، وكل ما يفضي حصوله إلى حصول الألم والغمّ ، فهو مطلوب لغيره [2].

وأما لفظ الخير والمصـلحة ، فإنه يتنـاول كل ما كـان مـرادا بالحصـول ، سـواء كـان مـراد [3] الحصـول لذاته أو لغيره. (وأما لفظ الشر والمفسدة فإنه يتناول كل ما كان مكـروه الحصـول ، سـواء كـان مكـروه الحصـول لذاته أو لغيره [4] فهذا أصل معتبر يجب الوقوف عليه.

إذا عــرفت هــذا فنقــول : لما كــان حصــول اللــذة والسـرور أمـرا مطلوبا بالـذات فـإذا تصـورنا في أمر من الأمـور ، كونه مسـتلزما لحصـول اللـذة والسـرور ، صـار مطلــوب الحصــول. وذلك هو الــداعي إلى الفعــل. وإذا تصــورنا في أمر من الأمــور كونه مســتلزما للألم والغمّ ، صار مطلوب العدم ، وذلك هو الصارف عن الفعل.

فـــإن قيل : أليس أن العقلاء يرغبـــون في المـــدح والتعظيم ، وتنفر طبــــاعهم عن الإهانة والإذلال ، مع أنه خارج عن الأقسام التي ذكرتموها؟.

قلنا : المـــدح عبــارة عن القــول الــدال على كونه مستجمعا لصفات الكمال. والذم عبارة عن القـول الـدال على كونه موصوفا بصـفات النقص. والأول يـوجب الفـرح والسرور. والثاني يـوجب الغم والحـزن فيكـون ذلك داخلا فيما ذكرنـاه ، إذا عـرفت هـذا الأصل [5] فنقـول : تمـام مباحث هذا الباب إنما تتم بتقسيمات :

---

(1) الحصول سقط (ت).
(2) مطلوب لعدم ذاته (س).
(3) مطلوب (س).
(4) من (م).
(5) الأصل (م ، س).

القسم الأول [1] : أن نقول المكروه بالذات (أحد أمور ثلاثة : الضـــــرر ، وزوال النفـــــع، ودفع دافع الضــــــرر. والمطلـــوب بالـــذات [2]) أحد أمـــور ثلاثة : النفع ، ودفع الضرر ، ودفع دافع المنفعة.

ويجب البحث هاهنا من وجوه :

البحث الأول : لا شك أن الضــــرر أقـــــوى من زوال النفع. لأن من المعلوم بالضرورة أن حصول الضرر أقــوى في كونه مكروها من أن يبقى الإنســــــان خاليا عن النفع والضــرر. وقــال بعضــهم : إن كــانت المنــافع حاضــرة ، فتفويتها بمنزلة الضــرر. والــدليل عليه : أنه يجــري حــال تفويت المنــافع في المعـاملات مجـرى الضـرر. وذلك لأن الرجل يحترز بتحمل (المضرة اليسـيرة من فـوت المنفعة الكثــيرة كما يحــترز بتحمل المضــرة القليلة من تحمل [3] المضرة الكثيرة ، كما يتحمل تفويت النفع القليل لئلا يلزم تفـويت النفع الكثـير. وهـذا الكلام ضـعيف لأنا إذا أردنا أن نعــرف أن أي النــوعين أقــوى من الثــاني وجب أن يعتــبر حالهما عند الاســتواء في الكميــة. ففي هــذه الحالة أيهما كـــان أكمل كميتة [4] كـــان ذلك أقـــوى. ومن المعلـــوم بالضــرورة أنه إذا كــان مقــدار الضــرر ومقــدار المنفعة الفائتة متســاويين في الكمية [5] والقــوة ، فــإن بقــاء ذلك المقــدار من الضــرر أشد كراهية عند العقل من تفـــويت ذلك القدر من المنفعة. بقي الكلام في أن تفويت المنفعة أشد كراهية أم دفع دافع الضرر؟ الأقرب أن الثاني أقوى. لأن دفع دافع الضــرر (يقتضي اتقــاء الضــرر ، وقد ثبت أن الضرر أشد نفرة من تفويت المنفعة فلزم القطع بأن دفع دافع الضرر [6] أشد نفرة من تفويت المنفعة.

---

(1) التقسيم (س).
(2) من (م).
(3) من (م).
(4) كيفية (م).
(5) الكيفية (م).
(6) من (م).

وأما المـراتب الثلاثة المطلوبـة. فنقـول : لما ثبت أن وجود الضرر أشد نفرة من فوات المنفعة وجب أن يكـون دفع الضرر أشد مطلوبية من حصـول النفـع. ولـذلك فـإن العقلاء قالوا : دفع الضـرر عن النفس واجب. أما تحصـيل النفع [1] للنفس فغـير واجب. وأيضا : دفع الضـرر أهم من دفع دافع المنفعة ، لأن دفع دافع المنفعة وســـــيلة إلى حصول المنفعة. ولما كان دفع الضـرر أهم من جلب النفع ، فلأن يكون أهم مما يكون وسـيلة إلى جلب النفع ، كـان أولى.

البحث الثـــاني : إنا قد ذكرنا : أن المنفعة المطلوبة بالـذات. إما اللـذة [2] أو السـرور وأن المضـرة المكروهة بالذات. إما الألم أو الغم فيجب البحث عن أن اللذة أقوى أو السـرور؟ وعن أن الألم أقـوى أو الغم؟ فنقـول : هـذا يختلف بـاختلاف النفـوس. فمن النـاس من تكـون اللـذة الجسمانية [3] عنـده أثر ، ومنهم من يكـون السـرور عنـده أثر. والحكم الجزم التام في هذا الباب كالمعتذر.

البحث الثالث : إذا وقع التعارض بين ما يكون مطلوبا بالذات أو مكروها بالـذات. وبين ما يكـون مطلوبا بـالتبع ، أو مكروها بالتبع ، فلا شك أن ما بالذات أقـوى مما بـالتبع إلا إذا قلنا : إن ما بالـــذات يكـــون قليلا ضـــعيفا ، وإن ما بـالتبع يكـون كثـيرا قويـا. فههنا ربما صـار ما بـالتبع راجحا على ما بالذات ، بسبب الكثرة والقوة. والله أعلم [4].

القسم الثاني : إنا قد بينا أن الـداعي إلى الفعل ليس هو كـون الفعل مصـلحة في نفسـه، والصـارف عن الفعل ليس هو كـــون الفعل مفســـدة في نفسه ، وإنما الـــداعي إلى الفعل علمه أو اعتقــاده أو ظنه في كــون ذلك الفعل في نفسه [5] مصـــلحة ، والصـــارف عن الفعل أحد هـــذه الأمور الثلاثة في كون ذلك الفعل مفسدة.

---

(1) النفع (س).
(2) وإما السرور (س).
(3) الإنسانية (ت).
(4) من (م).
(5) في نفسه (س).

إذا عرفت هذا فنقول : الشـيء إما أن يكـون خـالص المصلحة [1] في اعتقاده ، أو خالص المفسدة في اعتقاده ، أو يكون مشتملا على المصلحة والمفسدة في اعتقاده ، أو يكـون خاليا عنهما في اعتقـاده. فهـذه أقسـام أربعة لا مزيد عليهـا. أما القسم الأول : فـإن عند حصـول هـذا الاعتقاد يجب الفعل ، ويكون الإنسان كالملجإ [2] إليه.

وأما القسم الثاني : فعند حصـول هـذا الاعتقـاد يجب الـترك ويكـون الإنسـان كالملجإ إلى الـترك. مثـال الأول الصائم في الصـيف القائظ ، إذا اشـتد عطشه ، وعظمت حاجته إلى شـرب المـاء البـارد ، وكـان ذلك المـاء البـارد حاضرا ، والشارع يقول له : اشرب. والطـبيب يقـول له : اشـرب. وعلم أن ذلك الشـرب خـالص النفع خـالي عن جميع جهات الضرر ، فههنا يجب الشرب ، ويكون الإنسان كالملجإ إلى ذلك الشرب. ومثال الثاني : الإنسـان إذا علم أن له في دخول النار ضررا عظيما ، والشـارع يقـول له : لا تدخل النار. والعقلاء أطبقوا على منعه من الـدخول في النـار ، وعلم ذلك الإنسـان أنه ليس له في دخـول النـار منفعة في الـدنيا ولا في الآخـرة ، وأن له في دخولها أعظم المضـار. فههنا يمتنع منه أن يـدخل في النـار ، ويكون كالملجإ إلى أن لا يدخل في النار. نعم الإنسـان قد يلتزم قتل نفسه ، وقد يرمي نفسه من شاهق جبل إلا أنه إنما يفعل ذلك إذا صـار مضـطرا إلى الـتزام ألم أو غمّ. وأعتقد أن ذلك الألم وذلك الغم أعظم من الألم الحاصل بسـبب القتـل. وأعتقد أنه لا يمكنه الخلاص من ذلك الألم الأعظم إلا بـالتزام ألم القتل ، فههنا قد يقـدم على قتل نفسه. وإنما فعل ذلك لاعتقاده أن التزام هذا الألم يوجب الخلاص من ألم آخر أعظم منه ، فهو إنما الـتزم تحمل هـذا الألم العظيم، لكونه دافعا للقـدر الزائد عليه من الضرر ، ودفع الضرر بقدر الإمكان مطلوب في العقل.

وأما القسم الثـالث : وهو أن يكـون الفعل مشـتملا على المصلحة والمفسدة

---

(1) المنفعة (ت).
(2) كالمحال (م).

في اعتقــاده فهــذا ينقسم إلى ثلاثة أقســام ، لأنه إما أن يكون جانب المصلحة راجحا فى اعتقـاده ، وإما أن يكـون جــانب المفســدة راجحا في اعتقــاده ، وإما أن يكــون متعادل الجانبين[1]. فـإن كـان جـانب المصـلحة راجحا في اعتقــاده وجب الفعل ويـــدل عليه وجهــان : الأول : إنه مقابل المثل بالمثل فيبقى العــدد الزائد داعية خالصة إلى الفعل. والثاني : وهو أنه لما كان جانب الفعل راجحا على جانب الترك في اعتقاده ، فلو رجح جانب الترك كان ذلك ترجيحا للمرجـوح على الـراجح وذلك محـال في العقـول. وإذا امتنع هـذا وجب تـرجيح الجـانب الـراجح [2] وذلك هو المطلــوب. وإما إن كــان جــانب المفســدة راجحا وجب الترك لمعنى الدليلين المـذكورين. وأما إن حصل التعـادل بحسب اعتقاده ، وجب التوقف وحينئذ يبقى ما كــان على ما كان.

وأما القسم الرابع : وهو أن لا يحصل اعتقـــاد كــــون الفعل مشتملا على المصلحة وعلى المفسدة.

فعند هـذا لم يحصل الـداعي إلى الفعل ولا الصـارف عنه ، بل يبقى ما كان على ما كان من غير تغيير أصلا.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : هاهنا فروع :

الفــرع الأول : قــالت المعتزلة : التكليف لا يصح عند كــون الداعية خالصة إلى الفعل أو إلى الــترك (فــإن عند حصـول هـذه الحالة يكـون الإنسـان كالملجإ إلى الفعل أو إلى الترك [3]) وعند حصول الإلجاء (لا يصح التكليف. وإنما يصح التكليف حال ما يكـون الإنسـان مـتردد الـدواعي [4]) إلى الفعل والــترك. واعلمـ أن هــذا الكلام ضــعيف جــدا. وذلك لأنا بينا أن الحال لا يخلو عن الأقسام الستة ، وعلى كل واحد من هذه التقديرات ، فالواجب إما

(1) معادل الجانبات (س).
(2) الآخر (س).
(3) من (م).
(4) من (م).

الفعل وإما الـــترك. فكـــان قوله [1] : «التكليف إنما يصح حال ما يكون الإنسان متردد الدواعي» كلاما باطلا.

والـــذي نريد تقريـــره : أنه لا معـــنى لكونه مـــتردد الدواعي إلى الفعل وإلى الترك (إلا أن يكون الحاصل في اللحظة الأولى هو الـدواعي إلى الفعل ، ويكـون الحاصل في اللحظة الثانية هو الـــداعي إلى الـــترك [2] إلا أنه في اللحظة التي حصل فيها الداعي إلى الفعل يكون الإنسـان [3] كالملجإ إلى الفعـــل. وفي اللحظة الـــتي حصل فيها الـداعي إلى الـترك يكـون الإنسـان كالملجإ إلى الـترك. وعلى هذا التقدير فلا يبقى لقولهم : إن التكليف إنما يصح حال كون الإنسان متردد الدواعي إلى الفعل وإلى الترك. معنى.

الفـرع الثـاني : إنا قد بينا أنه حصل اعتقـاد أن الفعل راجح المصلحة وجب الفعـل. وإذا حصل اعتقـاد أن الفعل راجح المفسدة وجب الترك ثم نقول : هذه الاعتقادات قد تكون باقية ، وقد تكون متغيرة ، فإن كان اعتقـاد رجحـان جانب الصلاح باقيا ، بقي (الفعل ، وإن كان اعتقاد رجحان جانب الفساد باقيا بقي الترك ، وإن كـان اعتقـاد التعـادل باقيا [4]) بقي التعارض ، وبقي ما كان على ما كان. أما إذا كانت هذه الاعتقادات شـريعة الـزوال والتبـدل فتـارة يقع في القلب : أن الـراجح هو جـانب الصـلاح. وفي اللحظة الثانية ينقلب فيحصل في القلب : أن الـــراجح هو جـــانب الفسـاد ، فعند ذلك يتغـير الإنسـان من الفعل إلى الـترك تارة [5]. ومن الترك إلى الفعل أخرى ، ففي اللحظة الـتي حصل في القلب اعتقاد أن جانب الصلاح أرجح يصدر عنه الفعل. وفي اللحظة الثانية التي حصل في القلب اعتقاد [6] جـانب الفسـاد أرجح يحصل الـترك ثم لما تـوالت هـذه الاعتقـادات المختلفة والتصـورات المتباينـة. لا جـرم يقع الاضطراب في الفعل والترك ، فتـارة يقـدم على الفعل ، وأخرى يقدم

---

(1) ربما يقصد صاحب «شرح الأصول الخمسة».
(2) من (م).
(3) الإنسان (س).
(4) من (م).
(5) تارة (م).
(6) اعتقاد (س).

على الـترك. والنـاس يقولـون لصـاحب هـذه الخـواطر المختلفة إنه إنسـان ذو بـدوات ، وأنه ليس له في شـيء من الأفعال ثبات [1] ومعنى كونه ذو بداوات : إنه تارة يبدو له كون الفعل راجح الصلاح ، وتارة أخـرى يبـدو له (كـون الفعل) [2] راجح الفساد. وإنما كان مثل هذا الإنسـان قليل الثبـات ، لأنه لما كـان الفعل معللا بالقـدر مع الـدواعي ، فعند تغير الدواعي يجب تغير الفعل. فالإنسان الذي يكون ذا بدوات ، لا بد وأن يكون له في شيء من الأفعال ثبات.

واعلم : أن الجهـــات المعتـــبرة بحسب المصــــالح والمفاسد كثـيرة خارجة عن الضـبط ، وكلما كـان وقـوف العقل عليها أكثر كانت الحـيرة والاضـطراب أكـثر ، وكلما كـان وقـوف العقل عليها أقل كـان البقـاء والثبـات على الطريق الواحد أقل.

الفــرع الثــالث : وهو أنا قد ذكرنا أنه إذا كــان الفعل راجح المفسـدة في اعتقـاد الفاعل لـزم الـترك ، وإذا لم يحصل أيضا فيه اعتقـاد حصـول الصـلاح يجب الـترك. إذا عـرفت هـذا فنقـول: إنه لا معـنى للـترك إلا بقـاء الشـيء على العـدم الأصـلي ، فـإن كـان على تقـدير أن يحصل اعتقاد رجحان المفسدة لم يحصل إلا الترك (وعلى تقدير عـدم اعتقـاد الرجحـان ، لا في الفعل ولا في الـترك ، لم يحصل إلا الترك [3] فعند هـذا يظهر أنه ليس لاعتقـاد كونه راجح المفسدة أثر البتة.

بل إن حصل اعتقـاد [4] أنه راجح الفعل حصل الفعل ، وإن لم يحصل هذا الاعتقاد بقي الفعل على عدمه الأصلي ، بناء على أن علة العدم هي عدم العلة ، فحينئذ لا يكــون لاعتقاد أن هذا الفعل راجح المفسدة أثر في الترك البتــة. فهذا يدل على أن اعتقـاد كونه راجح المفسـدة ، لا أثر له البتة (في الترك) [5] وكنا قد دللنا في أول هذا البـاب على أن القـدرة لا أثر لها البتة في الـترك ، فقد ظهر بـالبحث الـذي ذكرنـاه : أن القـدرة لا أثر لها البتة في الـترك. وأن الداعية لا أثر لها البتة في الـترك. وذلك يقــرر ما ذكرنــاه من أن المستند إلى

---

(1) ثبات (س).
(2) من (س).
(3) من (م).
(4) اعتقاد (س).

(5) من (م).

القادر الفاعل ليس إلا وجـود الفعـل. فأما عدمه فلا تـأثير للقدرة فيه ، ولا تأثير للداعي فيه. والله أعلم [1].

القسم الثالث : إنا بينا أن المنفعة عبارة عن اللذة أو السـرور ، أو ما يكـون مؤديا إليهما ، أو إلى أحـدهما. والمفسـدة عبـارة عن الألم والغم ، أو ما يكـون مؤديا إليهما أو إلى أحدهما. إذا عـرفت هـذا ، فنقـول : يجب أن تكون المنافع والمضار مختلفة المراتب والدرجات بحسب كونه منافع ومضار وبيان من وجوه :

الوجه الأول : إن اللـذة والسـرور قـابلان للأشد ، والأضعف. فقد تكون لذة أقوى من لذة وسرور أقـوى من سرور ، وكذلك فقد يكون ألم أقـوى من ألم ، وغم أقـوى من غم. والعلم بكون هذه الأنواع قابلة للأشد والأضر علم ضـروري ، لا شـبهة للعاقل فيـه. وأيضا : فـدرجات هـذا التفـاوت غـير مضـبوطة ولا محصـورة ، فإنه مرتبة من مراتب الألم إلا ويجوز العقل وجـود ألم آخر ، أقـوى منـه. وكذا القول في الغم واللذة والسرور. ثم من المعلـوم أن الرغبة في اللـذة القوية أقـوى من الرغبة في اللـذة الضعيفة ، والرغبة في السـرور (القـوي أقـوى من الرغبة في السرور) [2] الضعيف وكذا القول في الألم والغم. فلما كـانت درجـات هـذه الأغـراض في القـوة والضـعف غـير مضـبوطة كـانت درجـات المنـافع والمضـار كثـيرة غـير مضبوطة.

والوجه الثـاني في تقرير هـذا التفـاوت : إن التجربة دلت على أن الشيء الواحد قد يكون لذيـذا عند شـخص ، ويكون هو بعينه مكروها [3] عند شـخص آخـر. وأيضا : فقد يكـون في غاية اللـذة عند شـخص ومتوسط الحـال عند شـخص ثـاني. وفي غاية النفـرة عند ثـالث. وأيضا : قد يكون موقع الألم القليل عند شـخص أكـثر من موقع الألم العظيم عند شخص آخر. ولما كان اختلاف

---

(1) والله أعلم (م).
(2) من (س).
(3) العبارة مصححة من (س).

النفـــوس في جواهرها وفي أمزجتها ، وفي أحوالها خارجا عن الضـبط ، كـانت أيضا مـراتب المنفعة والمضـرة غـير مضبوطة ، (بحسب هذا الاعتبار [1]).

الوجه الثالث في بيان التفاوت : إنا بينا أن المطلـوب بالذات هو اللذة والسرور ، وإن المكروه بالـذات هو الألم والغم ، وأن ما سوى هذه الأشياء ، فهو مطلوب بـالتبع أو مكـــروه بـــالتبع ، ومن المعلـــوم : أن الرغبة فيما يكـــون مطلوبا بالـــذات أقـــوى من الرغبة فيما يكـــون مطلوبا بالتبعية ، فقد حصل التفـــاوت في مـــراتب المصـــالح والمفاسد بحسب هذا الاعتبار.

والوجه الرابع في بيـان هـذا التفـاوت : أن المطلـوب بالذات ، وإن كان راجحا على المطلوب بالغير ، إلا أنه قد لا يبعد أن يصـير المطلـوب بالـذات مرجوحا بالنسـبة إلى المطلوب بالغير ، لأجل أن المطلـوب بـالغير أقـوى وأشد فائدة (من المطلـوب بالـذات) [2] مثل : أن وجـدان غـيره دنانير ، أسر من أكل اللقمة الواحدة.

والوجه الخامس : إن المـؤدي إلى المطلـوب بالـذات قد يكون مؤديا إليه [3] بواسـطة واحـدة ، وقد يكـون مؤديا إليه بواسطتين. وكذا القـول في الوسـائط الثلاثة والأربعة والخمسة ، وهلم جـــرّا ، إلى مـــراتب لا يضـــبطها الحس والعقـــل. ومعلـــوم أن الرغبة فيما يفضي إلى المطلـــوب بالـــذات بوســـائط قليلة فـــوق الرغبة فيما يفضي إليه بوسائط كثيرة ، لكن هاهنا اعتبار آخر ، وهو أن الذي تكثر فيه الوسـائط قد يكـون أقـوى وأعظم فيصـير معـادلا لما تقل الوســائط فيه بســبب أن الكيفية من أحد الجــانبين تقابل الكيفية [4] من الجانب الآخر.

الوجه الســادس : إن التجربة تــدل على أن الشــيء الواحد قد يكون منشـئا للخـير والمصـلحة من وجه وللشر والمفسدة من وجه آخر. ومن المعلوم أن الشيء

---

(1) من (م).

(2) من (س).

(3) التعبير بالأداء ، مثل التعبير بـالوجوه الـتي يحس عليها الفعل أو يقبح عند المعتزلة.

(4) الكمية (م).

كلما كـان اشـتماله على وجـوه المصـالح أكـثر ، كـان ألذ وآثر. وإذا كانت تلك الجهات غير مضـبوطة كـانت مـراتب المصالح والمفاسد غير مضبوطة.

الوجه السابع : أن حوادث هذا العالم ليست بسيطة [1] بل بعضـها يمـتزج بـالبعض ، فيتولد عند ذلك الامـتزاج أحوال أخرى. ثم من المعلوم أن مراتب الامتزاجـات غـير متناهية ، فوجب أن تكون مراتب المصالح والمفاسد غـير متناهية.

الوجه الثـامن : إن البعد خـير من النسـبة ، لكن يعارضه أن النسـبة العظيمة العالية تكـون خـيرا من البعد القليل.

الوجه التاسع : أن المداومة على العمل [2] قد تفيد في حق بعضـهم الحب الشـديد والميل العظيم ، وقد تفيد في حق غيرهم الملالة والسآمة. وأحوال الخلق في هاتين الحالتين مضطربة متفاوتة.

والوجه العاشر : أن الشـيء قد يكـون لذيـذا عند إنسـان ، ومكروها عند غـيره. وقد يكـون لذيـذا إذا أمكنه تحصـيله بطريق معين ، ويكـون مكروها إذا كـان لا يمكنه تحصـيله إلا بطريق آخـر. وقد يكـون عند إنسـان آخر بالعكس منه.

فيثبت بهـذه الوجـوه العشـرة ، أن مـراتب المصـالح والمفاسد مضطربة وغير متناهية.

ثم هاهنا كلام آخـر. وهو : أنا قد ذكرنا أن الـدواعي والصوارف ليست هي تلك المصالح والمفاسد في أنفسها ، بل الـدواعي والصـوارف هي اعتقـاد حصـول المصـالح الراجحة أو المفاسد الراجحة. ومعلوم أن انتقالات الأفكار والخيالات غير مضبوطة. وأيضا : ثبت أن النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، ولها أحـوال مختلفة بحسب مقتضـيات تلك الماهيات. فإذا اعتبرنا مجمـوع هـذه الوجـوه بسـيطة وفلكية ، صـارت غـير متناهيـة. ولما عـرفت أن أحـوال الجوارح تابعة

(1) ليست بسيطة (س).
(2) المصالح (س).

لتصورات الأفكار والنفوس ، لا جرم اختلفت الأفعال جــدا ، حـــتى قلنا : إنه يبعد أن يتوافق إنســـانان على طريقة واحدة (من الأفعـال والأقـوال. بل يبعد أن يسـتمر إنسـان واحد على طريقة واحــدة)[1] في أفعــال الجــوارح ، وفي أفعال القلوب. بل لا يزال أن ينتقل من تصـور إلى تصـور آخــر. فيلــزم أن ينتقل من ميل إلى ميل آخر ، فيلــزم أن ينتقل من فعل إلى فعل آخر. وهذا هو السبب في صــدور الأفعال المختلفة عن الحيوانات. وبالله التوفيق.

---

(1) من (م).

الفصل الخامس

في

بقية الكلام في هذا الباب

الفرع الأول : إنه هل يعقل وجود فعل يكـون نفعا من كل الوجوه؟

قـال بعضـهم : إن هـذا كالمتعـذر. لأن الإنسـان إذا واظب على الإتيـان بنـوع واحد [1] من العمل ، ظهر فيه التعب والإعيـاء. ولو لا أنه حصل بالفعل الأول نوعا من أنـواع التعب. لما ظهر [2] التعب الشـديد عند المداومة على العمـل. إلا أنه لما كـانت المنـافع المتولـدة من ذلك العمل أكـثر من المضـار المتولـدة منه ، صـار ذلك التعب القليل مخففا غير مشعور به. وأقول : هذا الكلام حق في أفعال الجوارح ، لأنها لا تنفك [3] عن حركة لتلك الأعضـاء. والحركة والسخونة توجب الموجب للضعف. وأما الأفعـال النفسانية الروحانية المحضة فهي منافع خالية عن جهـات الضـرر بالكليـة. وهـذا هو أحد الأسـباب الموجبة لفضل اللذات الروحانية على اللذات الجسدانية.

واختلفـوا أيضا : في أنه هل يعقل وجـود فعل يكـون ضررا من كل الوجـوه؟ والحق : أنه باطـل. لأن كل فعـل. صدر عن فاعل ، وكان فاعله

---

(1) واحد (س).
(2) وإلا لما (م ، س).
(3) تخلو (م).

مريدا له ، ويكون حصوله لذيذا عنده ، لا يكون ذلك الفعل شرا من كل الوجوه.

الفــرع الثـاني : إن الفعل الواحد قد يكــون مشــتملا على جهــات كثــيرة من المنــافع ، ويكــون مشــتملا على جهــات كثــيرة من الــدواعي. مثاله : إنا بينا أن الجهــات الداعية إلى الفعل ثلاثة : أحــدها : كونه نفعــا. والثــاني : كونه دافعا للضرر. والثالث : كونه دافعا لدافع النفع. فــإذا حصل في الفعل الواحد أحد [1] هـذه الجهـات الثلاثة ، فقد حصل فيه أمـور ثلاثة كل واحد منها مسـتقل بالـدعاء إلى الفعــل. وأيضا : فالفعل الواحد يمكن أن يكــون نفعا من جهــات كثــيرة ، بحيث يكــون العلم بكل واحد منها جهة مستقلة بالدعاء إلى الفعل. وكـذلك يمكن أن يكـون دافعا لأنــواع كثــيرة من المضــار بحيث يكــون كل واحد منها مستقلا (بالدعاء إلى الفعـل. وأيضا : فالفعل الواحد يمكن أن يكـون دافعا لأشـياء كثـيرة يكـون كل واحد منها سـببا مستقلا) [2] بتفويت المنفعة. فإذا قدرنا حصـول فعل واحد ، وكان نفعا من جهـات كثـيرة ، وكـان دافعا لأنـواع كثـيرة من الضرر ، وكان أيضا دافعا لأقسـام كثـيرة من الأحـوال الموجبة لفوات النفع ، كـان كل واحد من هـذه (الوجـوه : وجها ، لو انفـرد لكـان مسـتقلا بالـدعاء إلى الفعـل. فهـذا بيـان كيفية اجتمـاع) [3] الوجـوه الكثـيرة من الـدواعي في الفعل الواحد.

الفرع الثـالث : إنه إذا حصل في الفعل جهـات كثـيرة في الــدواعي ، فتلك الجهــات إما أن تكــون متعاضــدة متوافقة ، وإما أن تكون متنافية متعاندة.

أما القسم الأول : فمثاله ما ذكرنــاه. وفيه أشــكال ، وهو أنه إذا كــان كل واحد من تلك الجهــات بحيث يكــون اعتقاد حصوله سببا مسـتقلا بالـدعاء إلى الفعل ، وبـترجح جــانب الفعــل. فعند اجتماعهما إما أن يقع ذلك الــترجيح بكل

---

(1) أحد (س)
(2) من (م).
(3) من (م).

واحد منها ، أو يقع ببعضـها دون البعض ، أو لا يقع بشـيء منهـا. والأول باطـل. لأن الفعل إنما احتـاج إلى المـرجح لكونه في نفسه ممكن الوجود والعدم ، لكن المعلـول مع العلة التامة ومع السبب المستقل يكـون واجب الحصـول. وإذا كـان واجبا [1] فوجوبه يمنعه من الانتسـاب إلى الغـير فيكــون ذلك الأثر مع هــذا الســبب المســتقل يمنعه من الاستناد إلى الثـاني ، وكونه مع الثـاني يمنعه من الاسـتناد إلى الأول ، فلو وجد مع العلــتين المســتقلتين ، يلــزم أن يكون مسـتندا إلى كل واحد منهما حـال كونه منقطعا عن كل واحد منهمـا. وذلك محـال. وأما القـول [2] بوقـوع ذلك المعلـول بأحد تلك العلل المسـتقلة ، فهـذا أيضا محـال ، لأنه يقتضي ترجيح أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح وهو محال.

وأما القـول [3] بامتنـاع وقوعه بشـيء منها ، فهو أيضا محال ، لأنه يلزم منه ، أن القـادر حـال ما حصـلت دواعيه إلى الفعل وتأكدت ولم يحصل لها مانع ، فإنه يمتنع الفعل عليه وذلك محال. فهذا سؤال قوي في هذا الموضع.

وأما القسم الثاني : وهو ما إذا كانت الدواعي متنافية ومتنازعـة. فنقـول : قد ذكرنا فيما تقـدم أن أيها أقـوى ، وأيها أضعف؟ وعند اجتماعها يكون التأثير للأقوى.

وإن تساوت في القوة تعارضت وتسـاقطت [4] ويبقى ما كان على ما كان.

الفرع الرابع : هذه العلوم والاعتقادات والظنون التي سميناها بالدواعي ، يجب حصولها قبل حصـول الفعل ، أو حال حدوثه وحصوله؟ وهذا البحث مفرع على أن مجمـوع القدرة مع الداعي علة مؤثرة في وجـود الفعل ، إن قلنا : ذلك المجموع علة معدة لحصول الفعل.

وأما العلة المؤثرة فهي موجود آخر. فإن قلنا [5] : إنه علة مؤثرة وجب

(1) واجبا (م).
(2) الـترجيح بمـرجح من الإنسـان ممكن ، فـإن دواعي الإنسـان قد تكـون مرجحة.
(3) إذا حصلت الدواعي وتأكدت ممكن أن يفعل وأن لا يفعل.
(4) وتنافت (م).
(5) هذا تفريع على الموجب بالذات ، والإله الفاعل بالاختيار.

حصـول الـداعي حـال حـدوث الفعل ، لما ثبت أن المـؤثر يجب أن يكون موجـودا حـال حصـول الأثـر. وإن قلنا : إنه علة معدة لا مؤثرة فحينئذ نقول : إنه يجب تقـدم الـداعي على الفعل ، لأن العلة المعدة يجب تقدمها على المعلول. وإلا لـزم وقـوع التسلسل في الأسـباب والمسـببات دفعة واحدة وذلك محال [1] والله ولي التوفيق.

---

(1) محال (م).

الفصل السادس

في

أن صدور الفعل هل يتوقف على الداعي أم لا؟

أما الفلاسـفة فقد أطبق المحققـون منهم عليـه. وبه قـال أبو الحسـين البصـري [1] من المعتزلـة. وأكـثر المتكلمين اتفقوا على أنه لا يتوقف عليه [2].

احتج القائلون بأن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على الدواعي بوجوه :

الحجة الأولى : إن القـادر يمكن وجـوده خاليا عن كل الاعتقادات ، وهو في هذه الحالة يمكن صـدور الفعل عنه ، وذلك يـدل على أن صـدور الفعل عن القـادر ، لا يتوقف على حصـول الـداعي ، فيفتقر في تقرير هـذا الـدليل إلى إثبات أمرين :

الأول : إن القـادر يمكن وجـوده خاليا عن كل الاعتقادات. ويدل عليه وجهان :

الأول : إن الواحد منا قـادر على تحريك إصـبعه. ومعلـوم أن إصـبعه جسم مـركب من أجـزاء كثـيرة. وتلك المسافة مركبة من أجزاء كثيرة. وهذا القادر غير

---

(1) من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة.

(2) هو لا يتوقف على الداعي بالنسبة لله تعالى.

عالم بعدد أجزاء تلك الإصبع ، وبعدد أجزاء تلك المسافة ، فيثبت أن القـــادر قد يكـــون قـــادرا على ما لا يعلمه ولا يعتقده ، ولا يظنه.

الثاني : إن الناس اختلفوا في أن الأجناس المقــدورة للعباد. كم هي؟

فلو لزم من كونه قـادرا على الشـيء ، كونه عالما به ، لــزم أن يكــون العلم بالأجنــاس المقــدورة للعبــاد علما ضروريا ، ولما لم يكن كذلك ، ثبت أنا قد نقدر على أشياء مع أنا لا نعلمها.

الأمر الثـــاني [1] : في بيـــان أنا عند الخلو عن هـــذه الاعتقــادات ، يصح الفعل منــا. والــدليل عليه : أنه لو لم يصح ذلك لزم أن يكون القادر على الشيء غير قادر عليه ، لأن المعنى من كونه قـادرا ، كونه بحيث يصح أن يصـدر منه الفعل [2] فـــإذا فرضـــناه قـــادرا عند الخلو من هـــذه الاعتقــادات ، ثم قلنا : إنه [3] لا يصح منه الفعل ، لــزم أن نقول : إنه حال كونه قادرا على الفعل ما كان قـادرا على الفعل. وذلك متناقض.

الحجة الثانية : إن الساهي والنـائم ، قد يصـدر الفعل عنهما مع عدم الدواعي.

أما في حق الساهي فتقريره من وجهين : الأول : إن الواحد منه قد يحرك إصبعه حال ما يكون مشـغول القلب بعمل آخر ، وفي تلك الحالة كـــان غـــافلا عن تحريك ذلك الإصـــبع ، مع أنه فعلـــه. فههنا قد حصل الفعل من غـــير الــداعي. الثـاني : إن الــرامي (قد يــرمي) [4] إلى شــيء فيصــيب شــيئا آخر ، فتلك الإصــابة الواقعة على ســبيل الخطأ : فعلــه. مع أنه ما دعــاه الــداعي إلى ذلك الفعل ، فيثبت أن الفعل قد يحصل بدون الداعي.

وأما في حق النــائم : فتقريــره من وجهين : (الأول : إن النائم يتنفس

---

(1) المقدمة الثانية [الأصل].
(2) فيه (م).
(3) يصح (س).
(4) قد يرمى (م).

وهـــذا التنفس فعل اختيـــاري ، وهو قد حصل من غـــير الداعي ، لأن النوم مانع من الاعتقاد أو الظن. الثاني : [1]) إن النـائم قد ينتقل من أحد الجـانبين إلى الثـاني ، وربما يتلفظ بالكلمـــات الكثـــيرة ، مع أنه في تلك الســـاعة لم يحصل في قلبه شيء من العلوم والاعتقادات ، لأن النـوم مانع منهما. فهاهنا قد حصل الفعل من غير الداعي.

الحجة الثالثة : قـالوا : الإنسـان إذا صـار مـاهرا (في حرفة معينة ، مثل ما إذا صار) [2] ماهرا في صـنعة الكتابة ، أو في ضـرب الطنبـور ، أو في غيرهما ، فإنه قد يصـير بحيث يكتب شيئا كثيرا ، أو يضرب الطنبور مـدة معينة مع أنه يكون بقلبه غـافلا عن آحـاد تلك الحـروف ، وعن آحـاد تلك النقرات. وإذا كان غافلا عنها يمتنع كونه عالما بها ، أو معتقدا لها ، أو ظانا بها. ففي هذه الصورة قد وجدت هذه الأفعال ، مع أن الدواعي غير حاصلة فيها.

الحجة الرابعة : قـالوا : المخيّر بين شـرب قـدحين ، وأكل رغيفين ، والهارب إذا وصل إلى طريقين متسـاويين ، فإنه يرجح أحـدهما على الآخر ، (لا لمـرجح. فههنا الفعل قد حصل من غير الداعي. وتمام التقرير : أنه عند حصول الاســـتواء بين القـــدحين والـــرغيفين ، إما أن يـــرجح [3] (أحـدهما على الآخر ، أو لا يـرجح) [4] والثـاني باطل ، لأنه يلزم أن يقـال : إن العطشـان مع شـدة العطش ، لا يأخذ القـــــدحين ، بل يبقى ممتنعا عنهما إلى أن يمـــــوت من العطش ، مع كون القدحين حاضرين عنده من غير مـانع ، ومعلــوم أن ذلك باطل فيثبت أنه لا بد وأن يأخذ أحـــدهما من غـير مـرجح ، (وإذا ثبت هـذا) [5] فقد حصل الفعل ، لا للدواعي. وهو المطلوب.

---

(1) من (م).
(2) من (م).
(3) من (م).
(4) من (س).
(5) زيادة من (س).

الحجة الخامسة : إن بطء الحركة إما أن يكون عبارة عن تحلل السكنات بناء على إثبات القول بالجوهر الفرد ؛ أو عبـــــارة عن كيفية قائمة بالحركة [1] بنـــــاء على نفي الجوهر الفـرد. فـإن كـان الحق هو الأول. فـالقوس الـذي يــأتي بالحركة يكـــون آتيا بتلك الســكنات في أثنـــاء تلك الحركـــــات مع كونه غـــــافلا عنهـــــا. فقد حصل الفعل لا للـدواعي. وإن كـان الحق هو الثـاني ، كـان الآتي بالحركة البطيئة آتيا بفعلين : أحــدهما : نفس الحركــة. والثــاني : البطء القــائم بتلك الحركة ، مع كونه غــافلا عن كونه آتيا بنوعين مختلفين من الفعل. فيكون آتيا بالفعل حــال كونه غافلا عنه. وذلك يقتضي حصول الفعل من غير الداعي.

الحجة السادسة : إن توقف الفعل على الـــــــــداعي يوجب أن لا يبقى فرق بين المـوجب بالـذات وبين الفاعل المختار. وهذا باطل. فذا باطل. بيان الأول : إنا سنبين أن عند حصول الداعية (يجب الفعل وجوبا ضـروريا ، لا يمكن نقضه ، وعند عدم الداعية) [2] يمتنع وقوع الفعل ، ومعلوم أنه لا حال غير هاتين الحالتين ، فإذا كان الفعل في إحدى الحالتين واجبا ، وفي الحالة الثانية ممتنعا. فحينئذ يلزم أن لا يحصل التمكن والاختيـار في شـيء من الأحـوال البتـة. فيثبت أن توقف الفعل على حصـول الـداعي ، يقتضي أن لا يبقى فـــرق البتة بين المـــوجب بالـــذات وبين الفاعل المختار.

وبيــــان أن هـــذا باطل : (إنه [3] من جملة العلـــوم الضـرورية [4] : الفـرق بين كـون الإنسـان متحركا بقدرته واختيـاره وبين كـون الحجر نـارا ، لا بطبعه ، وكـون النـار محرقة بطبعها ، فيثبت: أن القـــــول بتوقف الفعل على الـداعي : يفضي إلى الباطل المـذكور ، فـوجب أن يكـون باطلا.

وأما القــائلون بــأن الفعل يتوقف على الــداعي. فقد أجابوا عن هذه الدلائل بأجوبة واضحة قوية. وقالوا :

---

(1) سقط (م).
(2) سقط (م).
(3) زيادة.
(4) البديهية (س).

أما الجـواب عن الحجة الأولى : هو أن يقـال : ما المـراد من قولكم : إن القادر يجب أن يصح صدور الفعل منه؟

إن أردتم به : أن القـادر هو الـذي يصح صـدور الفعل عنه بمجرد كونه قادرا ، فهذا عين ما وقع النزاع فيه. فإن عندنا مجـرد كونه قـادرا لا يكفي في صـحة صـدور الفعل عنه ، بل ما لم ينضم إليه الـــداعي ، فإنه يمتنع صـــدور الفعل عنه ، فقولكم : بـأن مجـرد كونه قـادرا ، يكفي في صحة صـدور الفعل عنه عين محل الـنزاع. وإن أردتم به : أن القـــادر هو الـــذي لا يصح [1] صـــدور الفعل منه عند انضمام الـداعي إليه ، فهـذا مسـلم ، إلا أن هـذا القـدر لا يـدل على أن مجـرد كونه قـادرا يكفي في صـحة صـدور الفعل عنه ، فيثبت أن هذا الكلام مغالطة محضة.

ومما يقوي هـذا الكلام : أنا نقـول : لا شك أن الجـائز هو الذي يصح وجوده بدلا عن العدم ويصح عدمه بـدلا عن الوجود ، ولما استوى وجب الافتقار إلى المخصص فيقـال : لما سـلمتم أن الجـائز يصح عليه الطرفـان. فإنه نظـرا إلى ذاته ، وعند فـــرض تلك الماهية خالية عن المـــؤثر ، وجب أن يصح رجحـان وجـوده على عدمه ، إذ لو لم يصح هـذا الرجحـان لقـدح ذلك في قولنا : إنه من حيث هو هو يصح عليه كل واحد من الطـــرفين ، ولما ثبت صـــحة [2] حصول هذا الرجحان ، حال عدم المـؤثر المنفصل ، علمنا : أن حصول هـذا الرجحـان ، لا يتوقف على وجـود المـؤثر المنفصل ، وكما أن هــذا الكلام باطل ، فكــذلك الكلام [3] الذي ذكرتموه يجب أن يكون باطلا.

وأما الجـواب [4] عن الحجة الثانية : وهي قـولهم : إن من يكون مستغرق الفكر في مهم من المهمات.

---
(1) لا يصح (س).
(2) صحة (م).
(3) إنها الكلام (م).
(4) أنها الحجة الثانية (م ، س).

فقد يحصل تحـــرك إصـــبعه في تلك الحالة ، مع أنه يكـون غـافلا عن تلك الحركـة. فقد حصل الفعل من غـير الـداعي. فـالجواب عنه : إنه ما لم يقصد ذلك الفاعل إلى تحريك الإصبع ، فإنه لا يتحرك. فإن قـالوا : فهب أن الأمر كـــذلك ، إلا أنه ليس له في ذلك الفعل منفعة أصلا ، فقد حصل الفعل من غـــير اعتقـــاده كـــون ذلك الفعل راجح المصـــلحة. قلنا : لا نســـلم بل فيه ضـــرب من اللـــذة والمنفعة. فلم قلتم : إنه لم يوجد ذلك؟.

وبيانه من وجـــوه : الأول : إن البقـــاء على الحالة الواحـدة مملـول ، فهو يتحـرك لتبـديل الحالة المملولـة. والثاني : إنه ربما اعتاد ذلك الفعل والإتيان بـالأمر المعتـاد لذيذ ، وتركه متعب مـؤلم. والثـالث : لعلة تخيل له أن له في تلك الحركة لـذة ومنفعـة. ثم في الحـال تبـدل ذلك التخيل بتخيل آخر ، وهو أن الأولى تـرك تلك الحركة ، فلا جرم لم يشتغل بتحريك ذلك الإصبع ، إلا في زمـان قليـل. وكل هذه الاحتمالات ظاهرة جائزة.

وأما النـائم فالسـبب في حركاته وجـوه : الأول : إن النائم حال نومه ، قد يرى أشياء (من الخيالات. وربمـا) [1] يحسب تلك الخيـالات إرادات وكراهـات ، فتكـون حركاته المختلفة بحسب تلك الخيـــالات. والثـــاني : إن طـــول اضطجاعه على جنبه قد يـورث الألم في ذلك الجنب. وقد بينا : أن النـوم لا يمنع من حصـول الخيـالات : فلا جـرم ينقلب من أحد الجنبين إلى الثاني لدفع ذلك الألم. الثـالث : إن ذلك العمل قد يكـون ضـروريا ، أو شـبيها بـه. مثل التنفس.

وقال الشيخ أبو علي بن سينا ، في الجواب عن هـذه الشبهة : إن التخيل شيء ، والشعور بحصـول ذلك التخيل في الحال شيء آخر. وبقـاء ذلك التخيل [2] في الـذكر بعد زواله شيء ثالث ، وليس معنا إلا أنا لا نتذكر : أنا كنا

(1) زيادة.
(2) التخيل (س).

شـاعرين بتلك الأحـوال حالة النـوم ، ولا يلـزم من عـدم حصول هذا الثالث ، عدم القسمين الأوليين.

وأما الجـواب عن الحجة الثالثة : وهي أن المـاهر في صنعه الكتابة قد يكتب مع أنه لا يكون متأملا في آحاد تلك الحـــروف ، فنقـــول : إنه بســـبب المواظبة على الكتابة تحصل في أصـابعه ملكة تقتضي سـهولة إتيانه بكتابة تلك الحـروف ، وكما حصـلت هـذه الملكة في أصـابعه بسـبب مواظبته على (الإتيان بتلك الأعمال ، فكذلك حصلت هـذه الملكة في خيالاته ، بسـبب مواظبتـه) [1] على استحضـار تلك الخيـالات ، فلهـذا السـبب لا يحتـاج إلى استحضـار صـورة كل واحد من تلك الحـروف ، بل تلك الحـروف [2] تتعاقب على الخيال ، كما تعاقبت تلك الأفعـال على اليد ، فتلك الصور والإرادات حاضرة ، وتلك الخيالات حاصـلة إلا أنها لتواليها ولسرعة تعاقبها يظن أنها غير موجـودة. وذلك ممنوع.

وأما الجواب عن الحجة الرابعة : فهو أنا نقول : إنا لا نسلم حصول الاستواء ، بل لا بد فيه من حصول الرجحان من بعض الوجـوه. مثل أن يكـون أخذ ذلك القـدح بإحـدى اليدين أسهل ، فيأخذ القدح الذي على ذلك الجـانب. فـإن فرضوا الاستواء من جميع الوجوه، فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إنه تحصل في قلبه داعية ضـرورية جازمة من قبل الله تقتضي أخذ أحدهما دون الثاني؟.

وأما الجـواب عن الحجة الخامسة : أن نقـول : الآتي بالحركة البطيئة يعلم أنه أتى بالحركة بوصف كونها بطيئة ، فهو غير غافل عن الأمرين ، بل قاصد إلى تحصيلهما.

وأما الجـــواب عن الحجة السادسة : فهو أنا ســـنذكر الفـرق إن شـاء الله بين القـادر ، وبين المـوجب بوجـوه ، سوى ما ذكرتم. فهذا تمام الأجوبة عن تلك الوجوه. وبالله التوفيق.

---

(1) من (م).
(2) الخيالات (م).

الفصل السابع

في

تقرير دلائل القائلين بأن الفعل لا يصدر

عن القادر الا عند حصول الداعي

اعلم. أن هؤلاء احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : إن القادر لما كانت نسـبته إلى الفعل وإلى الـترك على السـوية ، فلو رجح أحد الجـانبين على الآخر ، من غـير مـرجح (لكـان قد تـرجح أحد طـرفي الممكن المتساوي على الآخر ، من غـير مـرجح [1] والعلم الضروري حاصل بفساد ذلك. فإن قـالوا : الـنزاع وقع في أن القادر : هل يمكنه أن يـرجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجح؟ ولما ادعيتم أن ذلك معلوم الامتنـاع بالضـرورة فقد ادعيتم العلم الضروري في محل النزاع. فنقـول : إن قولكم : القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجح. كلام مشتمل على مغالطة لطيفـة. وتقريـره : أن نقـول : هل لقولك [2] (مـرجح) في قولك : القـادر يـرجح أحد مقدوريه على الآخر (لا لمـرجح) [3] : مفهـوم زائد على أصل كونه قـادر أم لا؟ فـإن كـان له مفهـوم زائد ، فـذلك المقـدور إنما تـرجح على المقـدور الآخر ، لأجل أن هـذا المفهـوم الزائد انضم إلى أصل كونه قـادرا ، فصـار مجموعهما مؤثرا في وقوعه ، فعلى هـذا التقـدير نقـول : إنما ترجح هذا الجانب (على الجانب) [4]

---

(1) من (م ، س).

(2) الكلام في شرح الأصول الخمسة ، وفي المجمـوع بالمحيط في التكليف ، وفي المغني.

(3) من (س).

(4) من (س).

الآخر ، لأجل أنه اختص هذا الجانب بذلك المفهوم الزائد ، فقولكم بعد هذا : إن القادر رجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لـترجح ، يقتضي الجمع بين النقيضـين. وذلك لأن قوله : رجح. أفاد أمرا زائدا على أصل كونه قادرا ، لأجله ترجح هــذا الجــانب على الجــانب الآخــر. وقوله : لا لمــرجح ، يقتضي نفي هــذا الزائــد. فيثبت : أن هــذا الكلام يــوجب الجمع بين المــرجح الزائد وبين نفيــه. هــذا إذا قلنا : إن قوله تــرجح ، يفيد مفهوما زائــدا على المفهــوم من كونه قادرا. وأما إذا قلنا : إنه لا يفيد مفهوما زائدا البتـة. فحينئذ لا يكــون في ذكر هــذا اللفظ فائــدة [1] فــوجب حذفه ، والاقتصــار على كونه قــادرا ، وحينئذ يرجع حاصل الكلام إلى أنه قـــادر على الفعل والـــترك ، ونســـبة قدرته إلى الطرفين على التسوية ، وأنه لم يخص الجـانبين (بالإيقـاع والترجيح ، ولا بنوع من أنواع التمييز ، ثم إنه إن وقع (ف) أحد الجـانبين [2] ينفيـه. وإذا صـرحنا بهـذا الكلام على هـذا الوجه ، فإنه تقضي بديهة عقل كل أحد : أنه كلام باطل فاسد

الحجة الثانية : في بيان أن صدور الفعل عن القـادر ، يتوقف على الـداعي : أن نقـول: لنفـرض أن هـذا القـادر كـان قــادرا على هــذا الفعل مــدة ، ولم يصــدر عنه ذلك الفعل. ثم بعد ذلك صدر عنه ذلك الفعل. فنقــول : إما أن يقــال إنه إنما حــدث ذلك الفعل في ذلك الــوقت دون ما قبله ، لأن هــذا القــادر أوقعه في ذلك الــوقت وما أوقعه فيما قبله. أو يقال : إنه وقع في ذلك الــوقت دون ما قبله ، لا لأجل أن ذلك القــادر أوقعه فيه ، (بل وقع هو فيــه) [3] لا بسبب أصلا.

أما القسم الأول. فهو يفيد مطلوبنـــا. وذلك لأنا عللنا وقوعه في ذلك الــوقت (بــأن ذلك القــادر أوقعه في ذلك الوقت) [4].

فهل لقولنا : أوقعه في ذلك الوقت مفهــوم زائد على كونه قادرا أم لا؟ فإن

---

(1) فائدة (س).
(2) من (م).
(3) من (س).
(4) من (س).

كـان له مفهـوم زائد ، فهو إنما حـدث في ذلك الـوقت ، لأجل ذلك الــوقت [1]. الزائد ، فهو لم يحـــدث في ذلك الوقت لمجرد القادرية ، بل لأجل انضــمام ذلك الزائد إلى أصل القادريـــــة. وإما أن لم يكن لقولنا : أوقعه في ذلك الوقت مفهـوم زائد على أصل القادرية ، كـان قـادرا عليه في أوقات كثيرة ، ولم يتفق وقـوع هـذا المقـدور في تلك الأوقات ، وبقيت تلك القادرية إلى هذا الوقت ، ووقع هـذا الفعل في هـــذا الــوقت من غـــير أن خصه ذلك القـــادر بالإيقاع في هذا الـوقت ، ومن غـير أن خصّـه بالقصد إلى إيجـــاده وإلى تكوينه في هــذا الــوقت ، إلا أن على هــذا التقدير لا يكون (وقوع ذلك الفعل في هذا الوقت منسـوبا إلى ذلك القادر ، بل يكون [2] ذلك عبـارة عن حـدوث ذلك الشيء بنفسه ، فيكون قولا بقطع الفعل (عن الفاعل) [3]، فيثبت أن القــول بــأن الفعل يصــدر عن القــادر من غــير الـــداعي ، يمنع من القـــول بكـــون الفعل فعلا للفاعل ، وبكون القادر قادرا عليه. فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقــال : إن هذا الفعل لم يقع لهذه القادرية في الأزمنة الماضـية ووقع بها في هذا الوقت ، من غير أن اختص أحد الوقــتين بــأمر زائــد؟ فنقــول : لا شك أن المفهـوم من كـون هـذا الفعل حركة ، غير المفهوم من وقـوع هـذه الحركة بـذلك المـــــــؤثر ، لأنه يصح منا أن نفهم حقيقة تلك الحركة مع الشك في وقوعها ، بهــذا المــؤثر المعين. ونقــول : ذلك المفهـوم أمر مغـاير لنفس [4] هـذه الحركة ، ومغـاير أيضا لنفس المفهــوم من القادرية ، لأن كونه قــادرا ، قد كــان حاصلا في الزمـان المتقـدم ، مع أن المفهـوم من وقــوع هـذه الحركة به ، ما كـان حاصـلا. فثبت أن هـذا المفهـوم مفهوم زائد على ذات الأثر وعلى ذات المؤثر [5] من حيث إنه قادر.

ولا شك أنه لو لاه لما حصل هذا المقـدور ، فيثبت أن مجرد كون القادر قادرا لا يكفي في حصول هـذا المقـدور منه بعينه ، بل لا بد من أمر زائد ،

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) لتعيين (م).
(5) وعلى ذات القادر (م).

وذلك هو الداعي. والله أعلم.

الحجة الثالثة : إن قضـــية الإمكـــان والجـــواز قضـــية واحدة. فإن كان المفهوم من الجواز والإمكان محوجا إلى المـــرجح ، فليكن كـــذلك في كل المواضع ، وإن لم يكن محوجا إلى المـؤثر ، فليكن كـذلك في كل المواضـع. فأما القول بأنه محـوج إلى المـؤثر في موضع دون موضع ، مع أنا لا نجد في العقل فرقا بين الموضـــعين ، فـــذلك مما لا يقبله العقل.

إذا عرفت هذا. فنقـول : وافقتمونا على أن الجـوهر ، لما جاز حصوله في هذا الحيز [1]. بدلا عن ذلك ، وفي ذاك بدلا عن هـذا ، فإنه يمتنع رجحـان أحـدهما على الآخر ، إلا المرجح. وأيضا وافقتمونا على أن الممكن لما جاز وجوده ، وجاز عدمه ، فإنه يمتنع رجحان أحد الجـانبين على الآخر إلا المرجح. فكذا هاهنا ، لما كـانت القـدرة صـالحة للفعل والـترك ، امتنع رجحـان أحـدهما على الآخر إلا المـرجح. ضـرورة أنه لا فـرق (في الفصـل) [2] بين هـذه الصـفة [3] بأسرها في باب الجواز والإمكان.

فـإن قـالوا : الفـرق بين البـابين [4] أن كـون الـذات متحـيزة ، يقتضي صـحة الحصـول في كل الأحيـاز على البـدن. وتوقيف التعـيين على أمر منفصل لا يفضي إلى المحال. فلا جرم قلنا به. وأما في حق القادر. فإن القـول بأن رجحان أحد الجانبين (على الآخـر) [5] يتوقف على أمر منفصل يفضي إلى المحال ، فوجب أن لا نقول به.

وبيان هذا الكلام : إن كون القادر قادرا يقتضي صـحة كل واحد من الضـــدين ، على البـــدل. فلو حكمنا بتوقف التعـيين على أمر منفصل ، لكـان عند حصـول ذلك الأمر المنفصل يصـير القـادر موجبـا. لأنا سـنبين أن الفعل عند حدوث الداعية الجازمة ، يصير واجب الوقوع، لكن القـول بأن القادر حال كونه

(1) الموضع (س).
(2) في الفصل (س).
(3) الصور (م).
(4) الناس (م).
(5) من (س).

قادرا ينقلب موجبا. هذا قول باطل. لأن الفرق بين القـادر وبين الموجب معلوم بالضرورة ، من حيث أن القادر يـؤثر على سبيل الصحة. والموجب يؤثر على سبيل الوجوب.

وأيضا : فصدور الفعل من القـادر [1] يسـتلزم حصـول المدح والذم والثواب والعقاب ، وصـدوره من المـوجب لا يــوجب ذلــك. فظهر الفــرق. فثبت بما ذكرنا : أن توقيف صحة الفعل عن القادر ، على الداعي يفضي إلى المحال. أما صحة حصول المتحيز في الأحياز المختلفة على سـبيل البدل لا يفضي إلى هذا الباطل. لأنا إذا أوقفنا ذلك التعيين [2] على أمر منفصل ، يــوجب حصــوله في ذلك الحــيز [3] المعين ، فانه لا يلـزم منه محـال البتة ، فثبت أنه لا يلـزم من توقيف الجائز على المرجح في بـاب (حصـول الجسم في الأحياز المختلفة على سـبيل البـدل محـال ، ومحـذور البتة. أما توقيف الجائز على المرجح في باب) [4] القـادر ، فإنه يلـزم منه أعظم المحـذورات والمحـالات وهو انقلاب القادر موجبا.

وهــذا غاية ما يمكن أن يقــال في الفــرق. في هــذا الباب.

والجــواب : إن هــذا الفــرق مــدفوع. وذلك لأنا كلما علمنا في الشيء أنه يجوز حصـوله ويجـوز عدمه ، وليس لأحد الطــرفين مزية على الآخر بوجه من الوجــوه ، قطع عقلنا بأنه رجحان أحد الطرفين على الآخر ، إلا المــرجح ، فثبت بهذا : أن العقل حاكم بأن منشأ الحاجة إلى المــؤثر المنفصل هو مسمى الإمكان. والجواز.

وإذا كان كذلك ، فأينما حصل الجـواز والإمكـان وجب أن يحصل الافتقار إلى المؤثر ، وعلى هذا التقدير فالفرق المذكور ساقط. وأيضا : نقول : الجواز من حيث هو جواز : إما أن يكون محوجا إلى المرجح ، أو لا يكون إلا بشــرط أن يعلم أنه لا يفضي إلى باطل ومحذور. فـإن كـان الحق هو الأول لزم من حصول

---

(1) الفاعل (س).
(2) التغير (م).
(3) المؤثر (س).
(4) من (س).

الجــواز [1] أينما كــان ، حصــول الحاجة ، أينما كــانت وهو المطلوب.

(وأما إن قلنا : إن الجــواز إنما يحــوج إلى المقتضى بشرط أن لا يفضي إلى محذور ومفسدة) [2] فنقول : هذا باطل لأن أقصى ما في البـــاب أن نعلم أنه لا يلـــزم منه المفسدة الفلانية ، والفلانية. فأما أن نعلم أنه لا يلـزم منه شيء من المفاسد أصلا ، فذلك مما لا سـبيل إليه ، إلا إذا قلنا : إن عــدم علمنا بالشــيء يــوجب علمنا بعــدم ذلك الشــيء ، إلا أن هــذه المقدمة (في غاية الضــعف ، وإن وقفنا كــون الجــواز علة للحاجة إلى المــرجح على هــذه المقدمــة) [3] لــزم بطلان هــذا الأصل بالكلية ، فعلمنا أن كون الجـواز علة للحاجة لا يعتـبر فيه هـذا القيد أصلا ، بل وجب الحكم عليه : إما بأنه لا يحـوج إلى المـؤثر البتة ، أو بأنه يحوج إلى المؤثر على الإطلاق. والله أعلم [4].

الحجة الرابعة : على أن الفعل بدون الداعي محال.

أن نقول : لو كان مجرد كون القادر قـادرا ، كافيا في حصول الفعل ، لامتنع أن يحصل للـداعي أثر في الـترجيح في شيء من المواضع. وهـذا باطـل. فـذاك باطـل. بيـان الملازمة : أن الوصف إذا كان مستقلا باقتضاء الأثر ، فـإذا انضم إليه شــيء آخر ، فقد انضم هــذا الزائد إلى شــيء كـان في نفسه مسـتقلا باقتضـاء الأثر ، وإذا كـان كـذلك ، فقد وقع الأثر بذلك المستقل ولا يبقى لهـذا الزائد فيه أثر البتة ، لأن الشــيء الواحد ، لا يكــون واجبا لذاته ولغــيره معــا. ومثاله : أنه لما كــان ثقل الحجر مســتقلا باقتضــاء الهوى. لا جرم لم يبق لكـون الحجر أسـود ، أو أبيض ، أثر في اقتضاء ذلك النزول ، فكذا هاهنا ، لو كان مجــرد كونه قــادرا مســتقلا باقتضــاء الفعل لامتنع أن يحصل للداعية المنضــمة إلى القادرية أثر في اقتضــاء الفعل ، فيثبت بما ذكرنا أن القادرية لو كانت مستقلة

---

(1) الجواز (س).
(2) من (م).
(3) من (س).
(4) من (م).

باقتضاء الفعل ، لامتنع أن يكون للداعية أثر في اقتضاء الفعل. وبيان أن الداعية قد يكون لها أثر في الترجيح : أن ذلك معلوم بالضرورة ، فإنا نعلم بالضرورة ، أنا قد ندفع الدرهم إلى الفقير ، لعلمنا بفقره ، ونعلم بالضرورة أنه لو لا هذا الاعتقاد لما دفعنا ذلك الدرهم إليه ، فيثبت أنه لو كانت القادرية مستقلة باقتضاء الترجيح لامتنع أن يكون للداعية أثر في الترجيح ، وثبت أن هذا اللازم باطل ، فوجب أن يكون الملزوم باطلا.

الحجة الخامسة : إن الواحد منا إذا خرج من بيته وذهب إلى زيارة صديق له ، فإذا خطر بباله في أثناء الطريق أنه حصل له مهم في بيته يقتضي رجوعه إلى البيت ، فإذا تقابلت هاتان الداعيتان (وتساوتا ، ولم يحصل لأحد الجانبين رجحان على الآخر ، فإن ذلك الإنسان) [1] يبقى في ذلك المكان ولا يمكنه أن يتحرك إلى أحد الجانبين ، إلا إذا حصل في خياله رجحان لأحد الجانبين على الآخر فإنه عند ذلك الخيال فإنه عند ذلك الخيال يتحرك إلى ذلك الجانب. وإذا كان هذا المعنى مما يجده كل أحد من نفسه ، علمنا أنه ما لم يحصل المرجح في الخيال والعقل فإنه يمتنع حصول الرجحان.

وأيضا : إذا خيّر الإنسان بين شرب أحد القدحين ، وأكل أحد الرغيفين ، فإنه ما لم يتأمل في أنه يأخذ هذا ، أو ذاك ويأكل هذا أو ذاك ، فإنه لا يصدر عنه أحدهما ، ولو لا أنه لا بد من الترجيح ، لما حصل ذلك القدر من التوقف.

وأيضا : فإن الله تعالى لما خير المكلف في باب الكفارات بين الخصال الثلاثة فالمكلف ، لا يقدم على واحد منها بعينه إلّا إذا تفكر وتأمل في أن أيها أسهل عليه ، وأيها أصعب [2] عليه ، ولو لا أن الرجحان يتوقف على حصول المرجح من بعض الوجوه ، لما كان الأمر كذلك (فيثبت أن العلم بتوقف هذا الرجحان على المرجح علم ضروري) [3].

---

(1) من (م).
(2) لا تعب (س).
(3) من (م).

الحجة السادسة : إنه لم يتوقف الفعل على الداعي ، لزم أن لا يكون الله ـ تعالى ـ مستحقا للحمد والثناء على شيء من أفعاله أصلا ، ويلزم أن لا تدل خلق المعجزات على صدق الداعي أصلا ، ويلزم أيضا : أن لا يدل صدور الكلام من المتكلم على معنى من المعاني أصلا. وكل هذه اللوازم باطلة فذلك الملزوم أيضا باطل.

أما الأول فلأنه إذا جاز أن يصدر الفعل عن القادر ، لا لداعي ، لامتنع أن يقال : إنه تعالى ، وإن خلق الأشياء النافعة إلا أنه خلقها ، لا لداعية أصلا ، وإذا كان كذلك فحينئذ ما خلقها لداعية الإحسان ، لأن داعية الإحسان داعية بكيفية وعند [1] انتفاء أصل الداعي ، لا تكون الداعية المكيفة حاصلة. وإذا ثبت احتمال أنه تعالى ما خلق هذه الأشياء لداعية الإحسان وجب أن لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء. ومعلوم أن ذلك باطل.

ومما يقوي هذا الكلام : (أن الأصل) [2] في كل أمر بقاؤه على ما كان. والأصل عدم خلق الأشياء لداعية الإحسان. فإذا حصل الخلق ، وكان التقدير أن حصول الخلق لا يتوقف على حصول الداعي ، فيلزم أن تبقى حصول تلك الداعية على العدم الأصلي. وعلى هذا التقدير فإنه يلزم المطلوب. وأما الثاني فلأنه إذا جاز صدور الفعل عن القادر ، لا لداعي ، جاز من الله تعالى أن يخلق المعجزات ، لا لشيء من الدواعي أصلا ، وعلى هذا التقدير فإنه يخرج المعجز عن أن يدل على أنه تعالى إنما خلقه لغرض التصديق ، فحينئذ يخرج المعجز عن كونه دليلا عن الصدق. وأما الثالث فلأنه إذا جاز صدور الفعل عن القادر ، لا لداعي ، فلعل المتكلم بهذه الألفاظ وهذه الكلمات فعلها ، وأدخلها في الوجود ، لا لغرض الإفهام والتعريف. ومع (بقاء) [3] هذا الاحتمال فإنه يخرج هذا الكلام عن كونه مفيدا ، فيثبت أن القول بجواز صدور الفعل عن

---

(1) وعند (س).
(2) أن الأصل (م).
(3) من (م).

القادر ، لا للـداعي ، يلـزم منه هـذه الأباطيل ، فـوجب أن يكون القول به باطلا.

واعلم أن الكلام المعتمد للخصم [1] في هذا البـاب أن يقـول : صـدور الفعل عن القـادر من غـير الـداعي ، إنما يصح في حق الجاهل إما في حق العــالم ، فإنه لا يصـــدر الفعل عنه إلا للداعي. هـذا هو الجـواب الـذي عليه تعويل القوم.

ونحن نقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إن العلم إذا انضم إلى القـدرة ، فـإن العلم لا يقلب حقيقة القـدرة ولا يبطل ماهيتها ، فـإذا كـان مجـرد القادرية صالحا لأن يكـون مصـدرا للفعل ، وجب أن تبقى هـذه الصـلاحية أيضا مع العلم (وإذا كـان كـذلك) [2] فهـذا يقتضي صحة صدور الفعل عن القادر ، العالم ، لا للداعي ، فيثبت أن الفرق الذي ذكروه باطل.

والثاني : إنهم جوزوا الترجيح من غير مـرجح في حق العـالم ، ألا تـرى أنهم جـوزوا تـرجيح أحد القـدحين على الآخر. وترجيح أحد الرغيفين على الآخر ، لا لمرجح مع أن الفاعل في هــذه الصــور عــالم. وأيضا : جــوزوا من الله تعالى إحداث العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده ، لا لمـرجح. وأيضا : جـوزوا من الله تعـالى تخصـيص كل جـوهر فـرد بحـيز معين، دون سـائر الأحيـاز ، لا لمـرجح ، فبطل قــولهم : إن صــدور الفعل عن العــالم [3] من غــير المـرجح باطـل. وهـذا تمـام الكلام في هـذا البـاب. والله أعلم.

(1) للخصم (م).
(2) من (م).
(3) عن الفاعل (م).

الفصل الثامن

في

بيان أن عند حصول الداعي يجب صدور الفعل ولا يبقى الجواز البتة

اعلم أن من الناس من قال : إن عند حصول الداعي يصير الفعل أولى بالوقوع. لكنه لا ينهي تلك الأولوية إلى حد الوجوب. واعلم أن هذا القول باطل. ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن الفعل والترك قبل حصول الداعي كانا في حد التساوي. وقد بينا أنه ما دام هذا الاستواء يكون باقيا ، فإنه يمتنع حصول الفعل فإذا حصلت الداعية الموجبة لرجحان أحد الطرفين ، فعند هذه الحالة صار الطرف الثاني مرجوحا. والمرجوح أضعف حالا من المتساوي ، ولما كان عند حصول الاستواء : ممتنع الحصول ، مستحيل الوقوع ، فعند حصول المرجوحية كان أولى بالامتناع. وإذا صار أحد الطرفين ممتنع الوقوع ، صار الطرف الآخر واجب الوقوع. ضرورة أن الخروج من طرف النقيضين محال ، فيثبت بهذا البرهان. أن الفعل يصير واجب الوقوع عند حصول الداعي.

فإن قيل : إنه إذا حصلت الداعية المرجحة لجانب وجود الفعل ، صار جانب وجوده راجحا. وهذا لا يقتضي ضرورة جانب العدم مرجوحا ، لأن ذلك العدم عدم باقي مستمر (والعدم الباقي المستمر لا يكون التأثير فيه حال بقائه على ذلك العدم المستمر ، فيثبت أن العدم الأصلي نفي) [1] كما كان حال

---

(1) من (م).

قيام هذه الداعية المرجحة لجانب الوجود. وإذا كـان الأمر كـذلك امتنع ضـرورة ذلك العـدم مرجوحا ، بل بقي ذلك العـدم راجحا ، كما كـان ، نظـرا إلى أن الأصل في كل ثـابت : بقـاؤه على ما كـان ، وصـار جـانب الوجـود أيضا راجحا ، بسـبب أن المقتضى لحصـول هـذا الرجحـان قد حصل.

والجـواب : أن نقـول : إن عند حصـول الداعية المقتضية للوجود. إما أن يكون قد ترجح جانب الوجـود أو لم يترجح البتة ، (فإن لم يـترجح البتـة) [1] امتنع كـون تلك الداعية داعية [2] إلى الفعل ، لكنا قد فرضـناها داعية إلى الفعـل. هـذا خلـف. وإن تـرجح جـانب الوجـود ، وجب أن يصـير جـانب العـدم مرجوحا لا محالة بالنسـبة إلى جـانب الوجود ، لأن النقيضين لما تقابلا وتعاندا ، كان رجحان أحد الجانبين يقتضي مرجوحية الجـانب الآخر بعينه ، فيثبت أن الجـانب الأول ، لما صـار راجحا ، صـار الجـانب الثـاني مرجوحا. لا محالة. وعند هذا يحصل [3] المطلوب.

الحجة الثانية : في بيـان أن عند حصـول الداعية المرجحة ، يصير الفعل واجب الوقوع:

أن نقول : إن عند حصول الرجحان في جانب الوجود ، إما أن يكون العدم ممتنعا أو لا يكون. فإن كـان ممتنعا ، فهـذا هو المطلـوب ، لأن كل ما يمتنع عدمه ، فقد ثبت وجـوب وجـوده ، وإن لم يمتنع فنقـول : كل ما يكـون [4] ممتنعا لم يلـزم من فـرض وقوعه محـال ، فلنفـرض عند حصـول ذلك الرجحـان ذلك الأثر تـارة واقعا ، وتـارة غـير واقع ، فتمـيز وقت الوقـوع ، عن وقت اللاوقـوع. إما أن يتوقف على انضـمام قيد [5] زائد إليه (لأجله صـار أولى بالوقوع ، أو لا يتوقف.

(1) من (س).
(2) داعية (س).
(3) لا يحصل (س).
(4) كل ما لا يكون (س).
(5) من (س).

فإن توقف الوقوع على انضمام قيد زائد إليه) [1] فقد كان هـذا الشـيء قبل انضـمام هـذا القيد [2] الزائد إليه ممتنع الوقـوع ، فحين حكمنا عليه بأنه كـان أولى بـالوقوع ، فقد كـــان ممتنع الوقـــوع. هـــذا خلـــف. وإن لم يتوقف على انضمام قيد إليه. فنقول : نسـبة حصـول تلك الأولوية إلى الوقتين أعـني وقت حصـول الأثر ، ووقت عـدم الأثر على السوية. حاصلة في الوقـتين على صـورة واحـدة ، وكيفية واحدة ، فاختصاص أحد ذينك الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني ، يكون رجحانا لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح.

وذلك محال. لأن هـذه المسـألة مفرعة على بيـان أن القـــادر لا يصــــدر عنه الفعل إلا عند حصــــول الداعية المرجحة. وهذا أيضا برهان قاطع في هذه المسألة.

الحجة الثالثة : إنا بينا أن عند اسـتواء نسـبة القـدرة إلى الفعل وإلى الـترك ، فإنه يمتنع رجحـان أحد الجـانبين على الآخر.

إذا عرفت هذا. فنقول : إن عند استواء أحد الطرفين لم يوجد ، لا المقتضي للرجحان، ولا المانع منـه. وأما عند حصول الداعية المرجحة لأحد الجانبين ، فقد حصل المانع من رجحــان الطــرف الثــاني. لأن رجحــان أحد طــرفي النقيض كالمانع من رجحـان الطـرف الثـاني. وإذا عـرفت هذا فنقول : إن عند حصول الاسـتواء ، لم يوجد المقتضي ولا المانع. ثم كان حصول الرجحان في هذا الوقت ممتنعا ، فعند حصــول رجحــان أحد الطــرفين لم يوجد المقتضي برجحـان الطـرف الثـاني. وحصل المـانع منـه. لأنا بينا أن رجحان الطـرف الأول مـانع من رجحـان الطـرف الثـاني. وإذا كان الشيء عند عـدم المقتضي ممتنع الوقـوع فبـأن يصـير عند عـدم المقتضي وحصـول المـانع ممتنع الوقـوع كـان أولى. وإذا صـار هـذا الجـانب ممتنع الوقـوع ، صـار الجـانب الثـاني واجب الوقـوع ضـرورة أنه لا واسـطة بين الوقوع (وبين اللاوقوع) [3]. وهذا أيضا برهان قاطع.

---

(1) من (س).
(2) الزائد (س).
(3) من (س).

الحجة الرابعة : إن (عند) [1] قيـام الـداعي إلى الفعل يمتنع حصـول الـترك. وذلك لأنه لو حصل الـترك ، لحصل إما للداعي ، أو لا للداعي. والأول باطل ، لأنه عند حصول الــداعي إلى الفعل يمتنع حصــول الــداعي إلى الــترك ، وبتقـــدير أن يحصلا ، يتعارضـــان فيتســـاقطان ، ولم يبق الداعي إلى الفعل راجح الوقوع.

وكلا منا فيما إذا بقيت تلك الداعية على صــــــــــفة الرجحان ، والثاني أيضا باطل ، لأن عند قيام الـداعي إلى الفعل ، لو حصل الترك ، لا للداعي أصلا ، لكان قد حصل الرجحان من غير حصول الداعي.

والكلام في هــذه المســألة فــرع على أن حصــول الــترجيح يتوقف على حصـول الـداعي ، ولما ثبت فسـاد القسـمين ثبت أن عند حصـول الـداعي إلى الفعل (كـان الترك محال الوقوع.

واحتج من قال : إن عند حصول الداعي إلى الفعـل) [2] لا يصـير الفعل واجبا بوجـوه : الحجة الأولى : إن الـذي دعا الـداعي إلى الفعل ، قد يمكنه أن يغـير تلك الداعية ، ولو كان ذلك واقعا على سـبيل الوجـوب ، لما قـدر عليـه. وأيضا : فقد تتقابل الدواعي ومع ذلك فإنه يـرجح أحـدها. مثل المخير في الكفارات الثلاثة.

والحجة الثانية : إنا قد دللنا على أن الفعل بـــــــدون الـداعي محـال [3] ، فلو قلنا مع هـذا : إن الفعل يصـير واجب الوقوع عند حصـول الـداعي ، فحينئذ لا يبقى فـرق بين الموجب وبين المختار. وذلك معلوم البطلان. ولأنه لو لم يبق الفرق [4] بين المـوجب وبين المختـار ، وجب أن لا يستحق المختار على فعله المدح

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) ممتنع الوقوع (س).
(4) الفرق (س).

والذم والترغيب والـترهيب. وأن لا يحسن أمـره ولا نهيه ، كما لا يحسن كل ذلك في حق المـوجب. ومعلـوم أن كل ذلك باطل.

والحجة الثالثة : إنا نعلم بالضـرورة حصـول التفرقة بين ما إذا كـان الإنسـان ملجأ إلى الفعل ، وبين ما يكـون مختـارا فيـه. ولو كـان الـداعي موجبا للفعل لما بقي هـذا الفرق. والله أعلم [1].

والجواب عن الحجة الأولى : أن نقـول : إن قـولكم : إنه لا يمكنه [2] أن يغـير تلك الداعية : كلام ضـعيف ، لأن الـذي ادعينـاه أن عند بقـاء تلك الداعية خالية عن القيـود وعن المعارض ، فإنه يجب صدور الفعل.

وأنتم ذكـرتم أن تلك الداعية قابلة للتغـير. وهـذا لا يقدح فيما ذكرنـاه البتة ، لأن قولنا : إن تلك الداعية يمكن تغيرها ، لا يقـدح في قولنا : إنها عند حصـولها يجب تـرتب الأثر عليها ، وأما قوله : إن عند تسـاوي الـدواعي ، فقد يفعل الفاعل الفعل ، فهذا عود إلى المسـألة المتقدمة [3] وهي أن صدور الفعل عن القادر بدون الداعي جائز ، وقد سبق إبطاله.

وأيضا : فهـذه المسـألة. متفرعة على تلك المسـألة. والكلام في الفرع بحيث يوجب فساد الأصل : كلام باطل.

والجواب عن الحجة الثانية [4] : أن نقول : الفـرق بين القـادر وبين المـوجب حاصل من وجهين : الأول : إن القادر حال (حصول الداعية الجازمة في حقه يجب صدور ذلك الأثر عنه ، مع كونه عالمـا) [5] بكونه مصـدرا لـذلك الأثر ، والموجب ليس كذلك. والفرق الثاني : إن الموجب بالطبع موصوف بصفة واحدة موجبة (لا أثرا واحـدا) [6] ولا تتغير تلك الصفة وتلك الطبيعة

(1) والله أعلم (م).
(2) إن قولكم (م).
(3) الحجة (م).
(4) الثانية (س).
(5) من (م).
(6) من (م).

البتة ، ولا يختلف حالها في الإيجــاب. وأما القــادر حــال حصـول الداعية الجازمة في قلبه ، فإنه يجب صـدور ذلك الأثر عنه ، إلا أن تلك الداعية ســريعة الــزوال ، ســريعة الانقراض والانقضاء، وعند زوال تلك الداعية المعينة يزول ذلك الأثر المعين ، وعند حصـــول الـــداعي إلى ضد ذلك الفعل ، يصير مصدر الضد ذلك الأثـر. والإنسـان إذا جـرب نفسه ، واعتـبر أحـوال فعله وتركه ، علم بالضـرورة : أن الأمر كما ذكرنـــــاه ، فإنه إذا حصـــــلت الداعية الخالية الجازمة عن القيـود ، والمعـارض في قلبه ، صـار كالملجإ إلى ذلك الفعل. وإذا فرت تلك الداعية ، صـار تاركا لـذلك الفعل.

وقد ذكر بعض العلماء في هـذا المقـام كـاملا لطيفا ، فقـال : إن قـال قائل : إني أجد من نفسي أني إن شـئت أن أفعل فعلت ، وإن شئت أن أترك تركت. فيكون الفعل مـني ، والـترك مـنيّ. ثم أجـاب عنـه. فقـال : يقـال لهـذا القائل : هب أنك إن شـــئت الفعل فعلت ، وإن شـــئت الـترك تـركت. فهل تجد من نفسك أنك إن شـئت مشـيئة الفعل ، حصلت مشيئة الفعل ، وإن شئت مشيئة الـترك ، حصلت مشيئة الترك ؛ أم لا؟ فإن هـذا يـوجب التسلسـل، بل العقل يجـزم بـأن هــذه الـدواعي تنتهي في سلسـلة الحاجة إلى داعية تقع في قلبك ، لا لأجل داعية أخـــــرى. وإذا وقعت تلك الداعية في قلبك صرت فاعلا لذلك الفعل لا محالة ، فلا حصول الداعية في قلبك بك. ولا ترتب ذلك الفعل على حصول تلك الداعية بك. فالإنسان مضـطر في صورة مختار. فقد ثبت حصول الفرق بين الموجب بالطبع وبين القــادر المختــار من هــذين الــوجهين. فــإن ادعيت حصول الفرق بينهما من وجه آخر ، فذلك ممنوع.

وأما حصـول الأمر والنهي والعقـاب والثـواب والمـدح والـذم. فقد ذكرنا الأجوبة عنه في مسـألة خلق الأفعـال. وبالله التوفيق [1].

(1) وبالله التوفيق (م).

الفصل التاسع

في

تقسيم الدواعي

وهو من وجوه :

التقسيم الأول : إن الدواعي التي تقع في القلوب على قسمين : منها ما يحصل في القلب بإيقاع العبد ، ومنها : ما يحصل فيه ابتداء بتخليق الله تعالى. والدليل على صحة القول بالقسم الأول : إنا قد نقدر على تغيير الدواعي والبواعث ، فقد يكون الواحد منا راغبا في شيء من الأشياء ، وفي عمل من الأعمال ، ثم إنه يسعى ويجتهد ويزيل عن قلبه تلك الرغبة ، وذلك الميل. وهذا أمر وجداني يجده [1] كل أحد من نفسه. وأما الدليل على صحة القول بالقسم الثاني. فهو إن قدرتنا على تغيير الداعية الحاصلة في القلب ، لا يمكن أن تسبق داعية أخرى ، فلو كانت تلك الداعية أيضا منا ، افتقرنا في تغيير تلك الداعية إلى داعية أخرى. ولزم التسلسل وهو محال. فيثبت : أن الأحوال الحادثة في القلوب ترتقي إلى داعية (ضرورية حاصلة بتخليق الله تعالى ويتفرع عليها داعية ثانية ، ويتفرع على تلك الداعية الثانية) [2] (دواعي) [3] بالغة ما بلغت ، ويكون تعلق كل داعية بما قبلها تعلقا واقعا على سبيل الوجوب واللزوم وهذه كلمات [4] من وفقه الله تعالى للتأمل فيها ، وأزال عن قلبه غشاوة الشبه ،

---

(1) يجده (س).
(2) من (م).
(3) من (س).
(4) وهذه كلمات من (س).

واعتبر حال نفسه اعتبارا صحيحا ، وأن الأمر كما ذكرناه.

التقسيم الثاني للدواعي : اعلم أن الداعي إلى الفعل قد يكون كليا ، وقد يكون جزئيا.

مثـال الـداعي الكلي : أن يريد الرجل أن يـذهب إلى زيـارة صـديق له ، وكـان من داره إلى دار صـديقه طـرق مختلفة. فإرادة الذهاب إلى دار الصديق إرادة كلية تنـدرج فيها جزئيات كثيرة ، أعني الذهاب إليه من هـذا الطريق ، ومنذ ذلك الطريق ، ومن الطريق الثالث.

ومثال الداعية الجزئية : ما إذا أراد الإنسان أن يحـرك إصـبعه في هـذه اللحظة اللطيفة من هـذا الحد المعين ، إلى ذلك الحد المعين. إذا عرفت هذا. فنقول : أما الداعية الكلية فإنها لا تصير مصدرا للفعل الجزئي إلا عند انضـمام الداعية الجزئية إليها.

وتقريره : أن عند حصول الداعية الكلية ، فالمحل إما أن يكون قابلا لأنواع [1] كثيرة داخلة تحت ذلك الكلي. وإما أن لا يكون كذلك. فإن كان الأول كانت نسـبة تلك الداعية الكلية إلى كل واحد من تلك الجزئيـــات على الســـوية. ومتى كان الأمر كذلك امتنع رجحـان بعضـهما على بعض ، إلا لمخصص زائد ، وإلا لزم تـرجح [2] أحد طـرفي الممكن على الآخر، لا لمرجح ، وهو محال.

وأما القسم الثاني : وهو أن تحصل الداعية الكلية. إلّا أن المحل لا يقبل إلا نوعا واحدا من الأنــواع الداخلة تحت ذلك الجنس. فمثاله : ما إذا أراد الذهاب إلى لقاء صـديقه ولا يمكنه الذهاب إليه [3] إلا في طريق معين. فنقول هاهنا : الداعية الكلية وهي إرادة الذهاب إلى لقاء ذلك الصـديق مع العلم بأنه لا يمكن الذهاب إليه ، إلّا مارا بذلك الطريق يوجبان إرادة جزئية. وهي إرادة

---

(1) التصحيح من (س).

(2) ترجح (م).

(3) التصحيح من (س).

الذهاب إليه في ذلك الطريق (المعين. والـدليل عليه : أنه لما أراد الــذهاب إليه ، وعلم أنه لا يمكن الــذهاب إليه إلا بـــذلك الطريـــق) [1] فحينئذ نعلم أنه لا يمكنه تحصـــيل المطلـوب إلا بهـذا الطريق المعين. وما كـان من لـوازم المطلوب كان مطلوبا ، فصارت تلك الإرادة الكلية موجبة لهـــذه الإرادة الجزئية [2] فيثبت بمجمـــوع ما ذكرنا : أن الداعية الكلية لا تكون سببا قريبا لحصول الأفعال الجزئية بل لا بد من دواعي جزئية تكون مبادي للأفعال الجزئية.

ثم هاهنا. بحث آخر وهو : أن تلك الإرادة الكلية تصـير سـببا لحـدوث إرادات متعاقبة متواليـة. وذلك لأنه لما أراد الــذهاب إلى ذلك الصــديق ، وعلم أنه لا يمكنه الوصــول إلى هــذا المــراد ، إلا برفع قــدم ، ووضع أخــرى. فحينئذ تصـير تلك الإرادة علّة لحصـول إرادة جزئية ، لرفع القـدم من ذلك الموضع الــذي هو فيه ، ووضــعه في مكــان آخر أقــرب إلى دار ذلك الصــديق ، ثم يحــدث من تلك الإرادة الكلية إرادة ثانية متعلقة برفع ذلك القدم من ذلك المكان ، ووضـعه في مكـان آخر ، أقــرب من الأول ، وعلى هـذا الوجه فتلك الإرادة الكلية وتلك الداعية الكلية تصير سببا [3] لحـدوث إرادة مقتضـية لحـدوث الخطـوة الأولى. وبعد انقضـاء تلك الخطـوة (تصـير تلك الإرادة الكلية بعينها علة لحدوث إرادة ثانية مقتضـية لحـدوث الخطـوة) [4] الثانيـة. فالحاصل : إن تلك الإرادة الكلية باقية من أول تلك الحركة إلى آخرها ثم إنها تصـــــــــير في أول الأمر علة لحـدوث الإرادة الجزئية الأولى المتعلقة بـالخطوة الأولى. وبعد انقضـــاء تلك الإرادة الجزئية الأولى تصـــير [5] علة لحـدوث الإرادة الجزئية الثانية المتعلقة بـالخطوة الثانيـة. فالعلة المؤثرة في تلك الـدواعي الجزئية هي تلك الداعية الكلية [6] إلا أن انقضــاء كل إرادة جزئية متقدمة ، شــرط لصـيرورة تلك الداعية الكلية مـؤثرة في حـدوث الداعية الجزئية (الثانية. والله ولي التوفيق) [7].

---
(1) من (م).
(2) الجزئية (م).
(3) تصير (س).
(4) من (م).
(5) تصير (س).
(6) الكلية (س).

(7) من (م ، ت).

الفصل العاشر

في

تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي إلى ما يكون داعية الحاجة. وإلى ما يكون داعية الإحسان

(الداعية : إما تكـــون داعية الحاجـــة. وإما أن تكـــون داعية الإحسان) [1].

واعلم أن هذا التقسـيم هو اللائق بأصـول المعتزلـة. وعليه فرعوا كثيرا من مباحثهم في علوم الإلهيات. ونقول : قد بينا أنه لا معـنى للحكمة والمصـلحة والخـير إلا اللـذة والسـرور ، أو ما يكـون مؤديا [2] إليهما ، أو إلى أحـدهما. ونقـــول : العلم بكـــون الفعل منفعة إما أن يـــدعوه إلى إيصـال تلك المنفعة إلى نفسه أو إلى غـيره ، والأول : هو داعية الحاجة. والثاني هو داعية الإحسـان ، فههنا الـداعي للفاعل إلى فعله مجـرد كونه في نفسه حسـنا ، ويكـون الـداعي له إلى تركه مجـرد كونه قبيحـا. فـداعي الحاجة : اعتبار صفة الفاعل ، وهي كونه محتاجا إلى ذلك الشـيء. وأما داعية الحكمة : فهي اعتبـــار صـــفة الفعل لا اعتبـــار صفة الفاعل. وأعني باعتبار صفة الفعل ، كونه في نفسه حسنا ، أو كونه قبيحا.

ثم قـالوا : وحكم هـذين القسـمين مختلف لأن قبحه يدعوه إلى الترك على سبيل الجزم. ولا يجوز خلافه. وأما حسنه فيـدعو إلى الفعل من غـير وجـوب. ثم إن انضـاف إلى حسنه وجه يقتضي أن يكون فعله أولى من تركه صار هذا الداعي أقوى لكنه لا يبلغ مبلغ الوجوب. فـإن انضـاف إليه ما يقتضي الوجوب

---

(1) من (م).

(2) مؤديا (م). مفضيا (س).

صار في غاية القوة ، (لأنه صـار بحيث لا يجـوز في العقل تركه ، فهذا تفصيل هذا التقسيم على أصول المعتزلة) [1].

وأما الفلاسـفة والمتكلمـون الـذين ينكـرون (القـول بتحســين العقل وتقبيحه ، فقد أطبقــوا على إنكــار داعية الإحسان ، وقـالوا : لنا في) [2] إنكـار هـذا الكلام مقامـان. المقام الأول : البحث عن كون الشيء حســنا في نفسه ، وقبيحا في نفسه ، والمقام الثاني : أنه بعد تلخيص معـنى الحسن والقبح. هل يمكن أن يقال : إن العلم به يصلح أن يكـون داعيا إلى الفعـل؟ أما المقـام الأول. فتقريـره : إنا بينا أن المنفعة مطلوبة بالــذات ، وإن المضـــرة مكروهة بالذات ، فكل ما أفضى إلى حصول المنفعة الراجحة كان حسنا ، ولا معـنى لحسـنه إلا كونه كـذلك ، وكل ما أفضى إلى حصول المضـرة الراجحة كـان قبيحا ولا معـنى لقبحه إلا ذلـــك. وإذا ثبت أنه لا معـــنى للحسن والقبح إلا كونه منشئا للمصالح والمفاسد ، فحينئذ لم يكن اعتبــار الحسن والقبح أمرا مغايرا لرعاية المصالح والفاسد ، بل كان هذا عين هـذا القسـم. وإذا ثبت هـذا فنقـول : اعتبـار أحـوال المصــــالح والمفاسد إنما يصح في حق من يجـــــوز عليه المنفعة والمضــرة [3] ، ولما ثبت أن إله العــالم واجب الوجود لذاته ، في ذاته وفي صـفاته ، كـان النفع والضـرر محـالا في حقه ، فـوجب أن يكـون اعتبـار معـنى الحسن والقبح في أفعاله [4] محالا.

قالت المعتزلة : الدليل على أن اعتبار الحسن والقبح مغاير لاعتبار كونه مصلحة ومفسدة : أن الشيء قد يكون قبيحا (مع كونه نافعا) [5] وقد يكـون حسـنا مع كونه ضـارا وذلك يوجب المغايرة. وبيانه من وجوه.

---

(1) من (م).
(2) من (م).
(3) من (م).
(4) في أفعاله (ت ، م) في حقه (س).
(5) من (م ، ت).

الأول [1] : أن الظلم نــافع للظــالم ، مع أن الظــالم يشهد صريح عقله بكون الظلم قبيحا.

والثــاني : إنا إذا فرضــنا إنســانا أنشأ قصــيدة غــراء بألفاظ فصيحة ، وكتبها بخط حسن. وقرأها بأصوات طيبة ، وكانت تلك القصيدة مشتملة على شتم الملائكة والأنبياء والصالحين. كان سماع تلك الألفاظ الفصـيحة والتركيبـات الكاملة بتلك الأصــوات الطيبة لذيذ ، مع أن صــريح العقل يحكم فيها بالقبح.

والثـالث : إن الكـذب النـافع منتفع به ، مع أن صـريح العقل ينادي عليه بالقبح.

والرابع : إن من رأى إنســانا مريضا ، أعمى مشــرفا على الموت في صحراء ليس فيها أحد ، فإن عقله يدعوه إلى الإحســان إلى ذلك المــريض الأعمى (فههنا صــريح العقل ، حكم بحسن ذلك الإحســـان ، وذلك الإحســـان يوجب تنقيص المال وتحمل المشـقة في النفس) [2] فههنا صــريح عقله يــدعوه إلى فعل ذلك الإحســان إلى ذلك المــريض فههنا عقله يــدعوه إلى فعل ذلك الإحســان ، وليس له فيه البتة شـيء من وجـوه النفـع. وذلك لأن دفع المــال إليه تنقيص للمــال ، هو ضــرر ، وذلك المــريض الأعمى لا يعرفه فلا يطمع هــذا المعطي في أن يــذكره بالثناء والحمد.

ولم يحضر في تلك الصـحراء أحد ، حـتى يقـال : إنه إنما أحسن إليه لأجل أن الحاضــرين يمدحونـــه. وأيضا : فربما كــان هــذا المعطي دهريا ينكر الإله والمعــاد ، فلا يمكن أن يقـال : إنه إنما أقـدم على ذلك الإحسـان لأجل الرغبة في الثواب.

فههنا العقل حكم بحسن ذلك الإحسان ، مع أنه خالي عن جميع جهــات النفع ، فظهر بهــذه الوجــوه أن حكم العقل بالتحســين والتقــبيح مغــاير لحكمة طلب المنــافع والمضار.

---

(1) يريد أن يقول : لا داعي للبحث في الحكمة من وراء الأفعال.
(2) من (م ، س).

وأجاب المنكـرون للتحسـين وللتقـبيح. فقـالوا : جميع ما ذكرتم ، يرجع حاصله إلى طلب المنفعة ودفع المضرة.

أما الحجة الأولى : وهي قوله [1] : إن الظـــالم ينتفع بظلمه مع أن عقله يحكم بقبح ذلك الظلم. فنقـــول : لو حكم الظـــــالم بحسن الظلم فحينئذ لا يمكنه دفع ذلك الظلم عن نفســـه، وحينئذ تصـــير روحه عرضة للقتل ، وماله عرضة للنهب فيجب عليه في رعاية مصالح[2] نفسه وماله أن يحكم بقبح الظلم ، حـــــتى تبقى روحه وماله محفوظين عن الهلاك والتلف.

وأما الحجة الثانية : وهي القصـيدة الغـراء المشـتملة على شتم الملائكة والأنبياء. فجوابها : إن الحكم بحسن [3] ذلك على خلاف مصالح العالم. وبيانه من وجهين : الأول : إنا إذا جوزنا ذلك الشتم والإساءة فحينئذ لا يبقى لأمر الله ــ تعـالى ــ ونهيه وقع في القلـوب. وذلك يـوجب الهـرج والمرج ويوثب الأراذل من الخلق على أفاضلهم. والثاني : إن أشرف الموجـودات هو الله سـبحانه ، وأكـثرهم إنعاما على المحتـاجين [4] هو الله تعـالى ، فـإذا لم تكن إسـاءة القول فيه ممنوعا منه. فحينئذ لا يمكن التوسل بالفضـائل إلى دفع المضار ، وذلك ضد مصلحة العالم.

وأما الحجة الثالثة : وهي قــولهم [5] : الكـذب النـافع منتفع به ، مع أن العقل يقضي بقبحـــه. فـــالجواب : إن تجـويز الكـذب على خلاف مصـلحة العـالم ، لأنا إذا جوزنا الكذب فالـذي نسـمعه قد تنبـني عليه أغـراض كثـيرة في الفعل والترك. فإذا ظهر أنه كـان كـذبا في تلك الأحـوال ، فحينئذ تضيع تلك الأعمال المبنية عليه ، ويضـيق قلب ذلك الفاعل ، ويضيع عمره. وكل ذلك على ضد مصلحة العالم.

(1) دائما ينقد المؤلف القاضي عبد الجبار. ودائما يبدي إعجابه بأبي الحسـين البصري.
(2) مصالح (س).
(3) بحسن من (م. س).
(4) على المحتاجين (م ، س).
(5) مرة يعبر بالمفرد ، ومرة يعبر بالجمع.

وأما الحجة الرابعة : وهي الإحسـان إلى المـريض الأعمى ، الذي يكون في صحراء ليس فيها أحد. فالجواب : أن فيه رعاية المصالح من وجوه :

الأول : إن الإنسان جبل بحيث كل ما يـراه في غـيره من أبنـاء جنسه ، فإنه يفرضه في حق نفسـه. فلمّا رأى هذا الشخص ذلك المـريض على تلك الحالة ، سـبق وهمه وخياله إلى فرض تلك الحالة في حق نفسه ، وحينئذ يميل طبعه إلى السـعي في تخليصه من ذلك البلاء ، ولو لم يفعل ذلك فإنه يتألم قلبـه. فكـان إقدامه على ذلك العمل موجبا لـدافع الرقة الجنسـية عن القلب. وهو مصـلحة عظيمة.

والثاني : إن من الأوضاع المعتـبرة في حفظ مصـالح العـالم تـرغيب الخلق في الإحسـان ، على رجـاء أنه لو اتفق له مثل تلك الحالة سـعوا في إفاضة الرحمة عليه ، وإذا كان هذا المعنى معتـبرا في مصـالح العـالم ، لا جـرم اصطلح الناس على تحسينه وتقبيح تركه.

ولما ألف النـاس هـذا الاصـطلاح وتوافقـوا عليه ، واسـتمروا عليه ، من أول العمر ، إلى آخـره ، لا جـرم تقـررت تلك الأحـوال في قلـوبهم وعقـولهم. فيثبت أن مجمـوع هـذه الوجـوه الـتي ذكروها ، لا تخـرج عن رعاية المصـالح والمفاسـد. إما بواسـطة واحـدة ، أو بوسـائط كثيرة. فيثبت بما ذكرنا : أن الحسن والقبح ، لا معنى لهما إلا السـعي في جلب المنفعة ودفع المفسـدة. ولما حصل الاتفـاق على أن ثبـوت هـذا الـداعي في حق الله تعـالى محـال. كـان القـول بإثبـات الـدواعي المبنية على الحسن القبح محـالا في حق الله تعـالى. فهـذا تقرير الكلام في هذا المقام.

أما المقام الثاني : إنا إذا سلمنا حصول المغـايرة بين جلب [1] المنفعة ودفع المضرة ، وبين كون الشـيء حسـنا أو قبيحـا. نقـول : قد ذكرنا أن حاصل الكلام في تفسـير داعي الحاجة : السـعي إلى إيصـال الخـير والنفع إلى النفس. وتفسير

---

(1) [وبين كون الشيء حسنا أو قبيحا. نقول : قد ذكرنا أن حاصل الكلام في تفسير داعي الحاجة السعي إلى] : سقط (س).

داعي الحكمة : السـعي في إيصـال الخـير إلى الغـير. إذا عرفت هذا فنقول : إن التجربة تـدل على أن السـعي في إيصـــال النفع إلى النفس. وفي دفع الضـــرر عن النفس يمكن حصوله مع عدم السعي في اتصال النفع إلى الغــير ، وفي دفع الضرر عن الغـير من غـير أن يكـون المقصـود منه السعي في إيصال النفع إلى النفس ودفع الضـرر عن النفس. فهذا مما [1] يثبت عندنا جوازه بالدليل. وتقريـره : أن الواحد منا إذا أحسن إلى المــــــــــريض الأعمى في الصــحراء الخالية مع كــون ذلك المحسن دهريا ، منكــرا للثواب والعقاب ، فله فيه أغراض ومنافع.

أحدها : أنه إذا أتى بذلك العمل ، صار هو عند نفسه ، موصوفا بصفة حميدة. وهي كونه محسنا إلى المحتـاجين. وإذا لم يــأت بـــذلك الإحســـان ، فإنه يكـــون عند نفسه موصــوفا بالقســوة والغلظة وعــدم الرحمــة. فالحامل له على ذلك الفعل : تحصــيل صــفة الكمــال لنفسه ، ودفع صفة النقص عن نفسه.

وثانيها : ما ذكرناه في الفصل المتقدم أنه يدفع بذلك الفعل عن قلبه ألم الرقة الجنسية.

وثالثها : إنه لما رأى ذلك الفعل خاليا للمــدح والثنــاء في أكثر الصور. والنادر يلحق بالغالب في الخيال والــوهم صارت هذه الصـورة ملحقة بـذلك الغـالب. فأما لو قـدرنا انتفـاء هـذا الأحـوال الثلاثة ، فإنا لا نعـرف أن ذلك الرجل يحسن إلى ذلك الفقــير الأعمى ، بل ربما فعل ، وربما لم يفعــل. فيثبت بما ذكرنا : أنه لم يثبت عنــدنا في الشــاهد نــوع آخر من الــدواعي ، ســوى القسم الــذي ســميتموه بداعية الحاجـــة. فاما القسم الـــذي ســـميتموه بداعية الإحسان ، فلم يثبت بالدليل وجوده في الشاهد البتة.

قــالت المعتزلة : هاهنا دليل يــدل على صــحة هــذا القسم. وهو : أنه قد ثبت أن العالم محدث ، وكل محـدث فله محدث. فالعالم محدث. ومحدث العالم ليس بجسم ، فــوجب أن لا تصح عليه الحاجــة. إذا ثبت هــذا فنقــول : فاعل

(1) في (م) مما لم يثبت عنده جوازه إلا بالدليل.

العـالم إما أن يقـال : إنه أحدثه لا لداعية أصلا ، أو أحداثه لداعية ، والأول عيب ، وهو نقص ، وهو على الله محـال ، فثبت أنه فعله لداعية ، وتلك الداعية : إما داعية إيصـال النفع إلى نفسه ، أو داعية إيصال النفع إلى غـيره (والأول باطل ، لما ثبت أن الحاجة إليه محـال ، فيثبت أنه إنما خلق العالم لداعية [إيصـال النفع إلى غـيره] [1] ولا معـنى لداعية) [2] الإحسان إلا هذا ، فيثبت بهـذا الـدليل القـاطع : حصول هذا القسم من الدواعي.

هذا منتهى الكلام في هذا الباب.

قالت الحكماء : هذا الكلام منقوض [3] من وجـوه :

الأول : إنا قد دللنا على أن صـدور الفعل عن القـادر بدون الداعي محال ، وإذا ثبت هذا لزم القطع بأن العبد لا يصـدر عنه الفعل إلا مع الـداعي ، وتلك الداعية إن كـانت من فعل العبد لـزم التسلسـل. وإن انتهت إلى داعية يخلقها الله تعالى في العبد. فقد بينا : أن عند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عـدم حصـولها يمتنع الفعـل. فيلزم القطع بأن أفعال العبد معلولات أفعـال الله تعـالى. وإذا كان الأمر كذلك فخالق العلة ، يكون خالقا للمعلول ، ومريـدا لـه. ومـتى كـان الأمر كـذلك (امتنع أن يقـال : إن الشرور غير واقعة بمشـيئة الله وبقضـائه. وإذا كـان الأمر كذلك) [4] فحينئذ يبطل قول من يقـول : إن صـدور الفعل عن الله موقوف على حصول داعية الإحسان.

والحجة الثانية : إن كل من فعل فعلا لغـرض ، وجب أن يكـون بحيث لو لم يوجد ذلك الفعل ، لاختل ذلك الكمـال. وإذا وجد ذلك الفعل فقد حصل ذلك الكمـال ، وكل من كـان كـذلك كـان ناقصا بذاته ، مسـتكملا بغـيره. وذلك في حق الله ـ تعالى ـ محال. فإن قالوا : إنه تعـالى إنما فعل ذلك الفعل ليعود نفع

---

(1) سقط (م).
(2) سقط (ت).
(3) يمكن أن تقرأ منقوض في (س).
(4) من (م).

ذلك الفعل إلى الغــير. فنقــول : عــود النفع إلى الغــير ، وعــدم عــوده إلى الغــير ، إن كــان بالنســبة إليه على التسـاوي (امتنع أن يكـون ذلك الإحسـان مطلوبا له ، لأن الاستواء يناقض الرجحان ، وإن لم يكن على التسـاوي) [1] فحينئذ يكون أحد الجـانبين به أولى ، فحينئذ يعـود الإلـزام المذكور من كونه ناقصا بذاته ، مستكملا بغيره.

الحجة الثالثة : إن تخصــيص إحــداث العــالم بــوقت معين من الأوقات المقدرة الـتي لا أول لها ، وبحـيز معين من الأحياز المفروضة في الخلاء الـذي لا نهاية له ، إما أن لا يكون لأجل حكمة يختص بها ذلك الوقت المعين ، وذلك الحيز المعين [2] ، وإما أن لا يكون كذلك. فإن كـان الأول فنقول : الأوقات متشابهة ، والأحياز متشابهة ، فاختصاص ذلك الــــوقت معين ، وذلك الحــــيز المعين بتلك الحكمة المعينة واجب أن يكون لأمر آخر ، ويلــزم منه التسلسل ، وهو محال. وإن كان ذلك التخصيص بـذلك الـوقت المعين (وبذلك الحيز المعين) [3] لا لأمر. فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن أفعاله تعالى ، قد وقعت من غـير داعية مرجحة ، وإذا انتفى أصل الداعي ، كان انتفـاء الداعية المكيفة ــ أعـني داعية الأحياز ـ ألزم.

فهذه وجوه مختصرة في إبطال هذا القـول. وسـيأتي الاستقصـاء في ذكر الـدلائل على أن تعليل أفعـال الله ــ تعالى ـ وأحكامه برعاية المصالح والأغـراض قـول باطـل. والله أعلم [4].

---

(1) من (م).
(2) المعين (م).
(3) من (م ، ت).
(4) والله أعلم من (م ، ت).

الفصل الحادي عشر

في

شرح أن العبد كيف يكون فاعلا؟

الذي نذهب إليه ونقول به : إن مجموع القدرة مع الداعية المعينة مستلزم لحصول الفعل.

وقولنا : مستلزم : قدر مشترك بين أن يكون ذلك المجموع سببا معدا لحصول ذلك الفعل [1] وبين أن يكون سببا مؤثرا فيه. ولما كان موجه القدرة والداعي هو الله تعالى ، وثبت أن مجموعهما مستلزم لحصول الفعل ، فحينئذ يكون العبد فاعلا في الحقيقة ، لأن المؤثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته ، وتكون أفعال العباد واقعة بأسرها بقضاء الله ، ولا يعزب عن سلسلة فضاء الله وقدره مثقال ذرة في السموات والأرض [2] وبرهانه : أنه ثبت أن رجحان أحد الطرفين يتوقف على المرجح.

وثبت أن ذلك المرجح فعل الله تعالى قطعا. للتسلسل.

وثبت أن حصول الرجحان عند حصول المرجح واجب. وحينئذ يحصل المطلوب.

ولنكتف بهذا القدر هاهنا. فإن الكلام في أفعال العباد ، سنفرد له بابا ، على الاستقصاء. إن شاء الله تعالى.

---

(1) ذلك وبين (م).

(2) في الأصل : قضاء ـ بالقاف ، لا بالفاء.

الباب الثاني

في

البحث عن الفرق بين القادر ، وبين الموجب. واستقصاء الكلام فيه

القادر والموجب

بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان [1]

قال أهل الملل والنحل : المـؤثر إما أن يقع مع جـواز أن لا يـؤثر وهو القـادر ، أو يـؤثر لا مع جـواز أن لا يـؤثر ، وهو الموجب فهذا التقسيم يـدل على أن كل مـؤثر ، فهو إما قادر ، وإما موجب. ثم عند هذا قالوا : القادر هو الـذي يصح منه أن يـــؤثر تــارة ، وأن لا يـــؤثر أخـــرى ، بحسب الـــدواعي المختلفـــة. هــذا ملخص الكلام في الفــرق بين القادر وبين الموجب.

قالت الفلاسفة [2] : القول بإثبات مـؤثر يكـون تـأثيره على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب : قول مشكل. وبيانه من وجوه :

الحجة الأولى : وهو أن كل شـــيء نفرضه مـــؤثرا في أثــر. فإما أن يكــون كل ما لا بد منه في كونه مـــؤثرا في ذلك الأثر حاضـرا ، وإما أن لا يكـون مجمـوع تلك الأمـور حاضرة. فإن كان كل ما لا بد منه حاضرا وجب ترتب الأثر عليه ، لأنه لو لم يجب ذلك لصح تخلف الأثر عنه ، وكل ما كـان ممكنا لم يلـزم من فـرض وقوعه محـال. فلنفـرض ذلك المجمـــوع تـــارة مع حصـــول الأثر ، وأخـــرى لا مع حصوله.

---

(1) القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان [زيادة].

(2) هذه مشكلة الموجب بالذات. وهو أن يكون الإله والعالم متلازمـان ، مثل : النـار إذا وجـدت ، وجد معها الإحـراق. أي الإحـراق لا ينفك عن النـار. أي العـالم والإله ، معـا. وهـذا المـذهب باطـل. والفاعل بالاختيـار هو المـذهب الحقيقي.

فاختصــاص أحد الوقــتين بحصــول الأثر دون الــوقت الثـــاني إما أن يتوقف على انضـــمام مخصص إليه ، أو لا يتوقــف. فــإن توقف فحينئذ هــذا القيد الزائد أحد الأمــور المعتـــــبرة في كونه مـــــؤثرا في ذلك الأثر ، لكنا كنا قد فرضــنا أن المجمــوع الحاصل قبل هــذا القيد ، كــان كل الأمور المعتبرة في كونه مؤثرا. وهـذا خلف متنـاقض وإما أن لم يتوقف ذلك الامتيـاز على انضـمام قيد إليه ، فحينئذ يلزم ترجيح الممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال.

واعلم أن قولنا : كل ما لا بد منه في المؤثرية : دخل فيه كل ما يحتـــاج إليه في تلك المؤثريـــة. مثل الـــوقت الموافق ومثل المصــلحة المعينة ، ومثل انتفــاء العوائق ، ومثل حصــول الآلــة. وبالجملة : فقد دخل فيه كل ما لا بد منه سواء كـان وجوديا أو عـدميا ، وسـواء كـان صـفة من صفاته ، أو كان موجودا.

أما بيــان أنه إذا حصل كل ما لا بد منه في المؤثرية ، فإنه يجب حصــول الفعل ، وأما بيــان أنه إذا فقد قيد من القيود المعتبرة في المؤثرية ، فإنه يمتنع حصــول الفعل : فالدليل عليه : أن عند فقدان قيد من القيود المعتبرة في تلك المؤثرية ، إن أمكن حصـول ذلك الأثر ، فحينئذ يكـون حصـول ذلك الأثر غنيا عن ذلك القيد فلا يكـون ذلك القيد معتبرا في المؤثريـة. لكنا قد فرضـنا أن ذلك القيد معتـبر في المؤثرية.

هـذا خلـف. وإن لم يكن ممكن الحصـول ، فـذلك هو المطلوب. إذا عرفت هذا فنقول: كل مـؤثر في أثــر. فإما أن يكون مجمـوع الأمـور [1] المعتـبرة في كونه مـؤثرا في ذلك الأثر حاصلا ، وإما أن لا يكون ذلك المجمــوع حاصــلا. فــإن كــان ذلك المجمــوع حاصلا فقد دللنا على أنه يجب صدور ذلك الأثر عنه ، وإن كان ذلك المجموع غــير حاصل ، فقد [2] دللنا على أنه يمتنع صدور الفعل والأثر عنه ، وإذا كان لا حـال إلا إحـدى هـاتين الحـالتين ، وثبت أن الحاصل في

(1) الأمور سقط (م).
(2) في (س) يمتنع ، بدل يجب.

إحدى الحالتين هو الوجوب والحاصل في الحالة الثانية هو الامتنـــاع ، ظهر [1] حينئذ أن التــأثير على ســبيل الصــحة والجـواز قـول لا يقبله العقل البتـة. هـذا تمـام الكلام في تقرير هذا السؤال.

واعلم أن المتكلمين قولهم في هـذا المقـام قـولان : منهم من سلّم أن الرجحان بدون المرجح محال.

إلا أنهم زعموا : أن عند حصول المـرجح يصـير الفعل أولى بـــــــالوقوع ، إلا أن تلك الأولوية ، لا تنتهي إلى حد الوجوب. ومنهم من قال : إن الرجحان بدون المـرجح في حق القادر غير ممتنع ، وضـربوا لـذلك أمثلة : منها المخيّر بين شـرب القـدحين ، ومنها المخـير بين أكل الـرغيفين ، ومنها الهارب من السبع إذا وصل إلى مشعب الطريقين ، فإنه يختـار أحـدهما دون الآخر ، لا لمـرجح (قـالوا : ولا بد هاهنا من الاعــتراف بإمكــان أن يصــدر عن القــادر أحد مقدورية ، دون الآخر لا لمــــرجح) [2] إذ لو وقفنا به على انضمام المرجح إليه وقد ثبت أن عند انضمام المرجح إليه يصــير واجب الوقــوع فحينئذ يلــزم أن لا يبقى فــرق بين الموجب وبين القـادر ، لكن العلم بهـذا الفـرق ضـروري ، فـوجب الاعـتراف بـأن القـادر يمكنه تـرجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح.

واعلم أن هـذين القـولين لا مزيد عليهما في الجـواب عن ذلك السؤال. لأنه إن ثبت أن القادر لا يصدر عنه الأثر المعين إلا عند انضـــمام المخصص إليـــه. وثبت أن عند انضمام المخصص إليه ، يجب الفعل ، فحينئذ يتم السؤال ، ولا يبقى عنه جـــواب البتة ، فيثبت أنه لا يمكن دفعه إلا بواسطة النزاع في إحدى المقـدمتين ، إما أن يقـال [3] إن صـــدور الفعل عن القـــادر لا يتوقف (على انضـــمام المخصص إليه ، وهو قـول من يقـول : صـدور الفعل عن القـادر لا يتوقـف) [4] على انضـمام الـداعي إليـه. وإما أن يقال : إنه وإن توقف

(1) حينئذ سقط (م).
(2) سقط (ت).
(3) أن يقال (س).
(4) من (س).

على انضمام الداعي إليه ، إلا أنه لا يصير [1] واجب الوقوع عند حصـول ذلك الـداعي ، فيثبت أنه لا مزيد على هـذين الجـــوابين ، (إلا أن البحث عن كل واحد منهما قد ســـبق على الاستقصاء والاستيفاء) [2] فلا حاجة إلى الإعادة.

وقوله : لو لم نجـوز ذلك ، لـزم أن لا يبقى فـرق بين القـــادر وبين المـــوجب ، مع أن هـــذا الفـــرق معلـــوم بالضرورة. فهذا الكلام أيضا قد سبق البحث فيه فلا حاجة إلى الإعادة.

الحجة الثانية : أن نقـــول : أطبق أهل الملل والنحل على أنه تعـالى عـالم بجميع المعلومـات فلا بد ، وأن يعلم أن أي الأشياء يقع ، وأن أيها لا يقع؟

وكل ما علم الله وقوعه. فإنه واجب الوقـوع. وكل ما علم عدمه ، فإنه ممتنع الوقـوع. والـدليل عليه : أن العلم إنما يكون علما ، إذا كان مطابقا للمعلوم. وإذا كان كـذلك [فالعلم المتعلق بوجوده ، إنما يكون علما ، متعلقا بوجـوه ، إذا كان هو موجدا ، وإذا كان كـذلك ، فيكـون ذلك العلم علما [3]] متعلقا بوجوده ، مع كـون ذلك الشـيء معـدوما ، يقتضي الجمع بين النقيضين. وذلك محال. ولما كان كـــون [علمه علما [4]] أمرا واجبا ، وكـان من لـوازم كونه علما ، وجود معلومه ، وعدم عدم ذلك المعلوم. لزم من وجـــوب ذلك العلم ، وجوب وجـود ذلك المعلـوم ، وامتنـاع عدمـه. فيثبت : أن وجود ما علم الله تعالى وجوده ، يكـون واجب الوجـــود ، وأن وجـــود ما علم الله عدمه ، يكـــون ممتنع الوجود. وهذا يقتضي أن يكون تأثير قـدرة الله ، في بعض [5] الأشـياء على سـبيل الوجـوب ، وفي غيرها على سـبيل الامتناع. وذلك يبطل قول من يقول : إن تـأثير قـدرة الله في الأشياء على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب.

---

(1) لا يصير (م ، س).
(2) من (م).
(3) سقط (س).
(4) سقط (س).
(5) بعض من (م).

فإن قـالوا : العلم [1] إنما يتعلق بـالمعلوم على ما هو عليه. فلما كان الشيء في نفسه جائز الوجـود ، وجب أن يتعلق ذلك العلم به ، على هـــذا الوجه ، فلو صـــار ذلك الشـيء بسـبب ذلك العلم واجب الوجـود يلـزم أن يجتمع في الشيء الواحد كونه جائزا أو واجبا. وذلك محال.

قلنا : لا نســلم أن ذلك محــال ، وأي امتنــاع في أن يكون الشيء الواحد جائز الوجود لذاته ، وواجب الوجود ، لأجل حصول سببه ، وهو العلم والقدرة؟

الحجة الثالثة : العلم إما أن يكـــون قـــديما ، وإما أن يكون حادثا. فإن كان قديما فإما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاتـه. فـإن كـان واجبا لذاته [2] لـزم اسـتغناؤه عن المؤثر.

وذلك يقتضي نفي القــادر والمــوجب معا ، وإن كــان ممكنا لذاته ، فلا بد له من مــؤثر، وذلك المــؤثر يمتنع أن يكون قادرا ، وإلا لزم إيجـاد الموجـود وتحصـيل الحاصل ، وهو محال. ولما بطل أن يكـون ذلك المـؤثر قـادرا ، يثبت أنه يجب أن يكــون موجبــا. وإما إن كــان العــالم حادثا ، فالمؤثر إن كان موجبا فهو المطلوب.

وإن كان قادرا. فنقول : تلك القدرة ، إن كانت حادثة افتقـرت إلى قـدرة أخـرى. ولـزم التسلسـل. وإن كـانت قديمة كانت تلك القدرة من الأزل إلى ذلك الـوقت الـذي يحدث فيه ذلك الأثر متعلقة باقتضـاء وجـود ذلك الأثر في ذلك الوقت [3] وباقتضاء حدوثه فيه.

واتفق المتكلمـــــون على أن كل ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمـه. فعلى هـذا ذلك التعلق المسـتمر من (الأزل إلى الأبد ، أعـني تعلق قـدرة الله تعـالى باقتضـاء حـدوث ذلك الحـــــادث المعين في) [4] ذلك الـــــوقت. أمر أزلي. والأزل يمتنع

(1) العلم (م).
(2) لذاته (م ، ط).
(3) الواجب (م).
(4) من (م ، ت).

زواله ، فوجب أن نحكم بأن ذلك المتعلق ممتنع الـزوال ، فيكـون هـذا قـولا بـأن تـأثير قـدرة الله في حـدوث ذلك الحادث المعين تـأثير واقع على سـبيل (الوجـوب ، لا على سبيل) [1] الجـواز. وعلى هـذا التقـدير فإنه لا يكـون قـادرا مختارا. على التفسير الذي ذكرتموه.

واعلم أن هذا السؤال ، كم أنه وارد في القـدرة فهو بعينه وارد في الإرادة.

الحجة الرابعة : أن نقـول : لو حكمنا على القـادر بأنه يصدر منه الأثر على سبيل الصحة ، لكانت تلك الصحة إما أن تحصل قبل حصـــول الأثر ، أو حـــال حصـــوله (أو بعد حصـوله) [2] ، والأقسـام الثلاثة باطلـة. فـالقول بالصـحة باطـل. أما الحصر فظـاهر. وأما بيـان أنه يمتنع أن تحصل تلك الصـــحة قبل حصـــول الأثـــر. فـــذلك لأنه لو صح منه التـــأثير في ذلك الأثر قبل حصـــول الأثـــر. فإما أن يكـــون معنـــاه أنه في الـــوقت الأول يصح منه أن يوجد ذلك الأثر في الوقت الثاني ، أو يكون معناه أنه جـاء الـوقت الثـاني فعند مجيء الـوقت الثـاني يصح منه إيجـاد ذلك الأثر في ذلك الوقت.

أما القسم الأول فباطل ، لأن إيجـــــاد الشـــــيء في الوقت الثاني مشروط بحضور الوقت الثاني ، لكن حضور الـوقت الثـاني في الـوقت الأول محـال. والموقـوف على المحـــال محـــال ، فـــوجب أن يكـــون حـــدوث الشـــيء في الوقت الثاني عند حضور الوقت الأول محال ، والمحـال لا قـدرة عليه ، فيثبت أن من المحـال إن يقـدر في الـوقت الأول على إيجاد الفعل في الوقت الثاني.

وأما القسم الثاني وهو أن يقال : معـنى أنه يصح منه الفعل في الوقت الأول أنه محكوم عليه في الوقت الأول ، فإنه إذا انقضى هذا الـوقت ، وحضر الـوقت الثـاني فإنه عند حضور الوقت الثاني ، يقدر على إيجاد الفعل فيه ، إلا أنا نقول : قدرته على إيجاد الفعل في الوقت الثاني ، إنما تحصل عند حضور الوقت

---
(1) من (م ، ت).
(2) من (س).

الثاني (وهذا يرجع حاصله إلى أن القــدرة على الفعل إنما تحصل حال حصـول الفعـل) [1] وهـذا يقـدح في قولنا : إن صحة الفعل إنما تحصل حال حضور الفعل [2].

وأما القسم الثـاني. وهو أن هـذه الصـحة إنما تحصل حـال حصـول الفعل فنقـول : هـذا أيضا محـال. وذلك لأن حــال وجــود الفعل يكــون عدمه محــالا ، لأن الجمع بين النقيضين محال ، وما كـان محـالا لعينه ولذاته امتنع كـون القـادر قـادرا عليـه. فيثبت أن الجمع بين صـحة أن يوجد وأن لا يوجد ، وبين كونه موجــــودا جمع بين النقيضــــين. وذلك محال. فيثبت أن حصول هـذه الصحة حـال حصـول الفعل محال.

وأما القسم الثـالث. وهو أن هـذه الصـحة إنما تحصل بعد وجــود الفعل فهــذا قــول معلــوم البطلان بالضــرورة والبديهة ، ولم يقل به أحد من العقلاء ، فثبت أن القــــادر بمعـنى كونه محـال يصح [3] منه أن يوجد وأن لا يوجد ، لو حصل لحصـلت هـذه الصـحة. إما قبل وجـود الفعل ، وإما مع وجــوده وإما بعـــده. وثبت أن الأقســـام الثلاثة باطلة فكان القول بحصول هذه الصحة باطلا.

الحجة الخامسة : إن تعلق قــدرة الله تعــالى بإيجــاد العالم فيما لا يزال. إما أن يكون تعلقا على سبيل الصـحة أو على سبيل الوجوب.

فإن كان على سـبيل الصـحة ، افتقر رجحـان وجـوده على عدمه إلى مــرجح ، فليكن ذلك المــرجح هو الإرادة ، وحينئذ يعـود التقسـيم المـذكور في الإرادة. وهو أن تعلق هذه الإرادة بحدوث المراد في ما لا يزال.

إما أن يكــون على ســبيل الصــحة ، أو على ســبيل الوجوب. فـإن كـان على سـبيل الصـحة افتقر إلى مـرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال. أو ينتهي إلى

(1) من (م ت).
(2) قبل الفعل (م).
(3) فيصح (م).

مـرجح وقع على سـبيل الوجـوب ، وحينئذ يصـير المـؤثر موجبا. وذلك يقدح في قـولهم : إنه على سـبيل الصـحة لا على سبيل الوجوب. فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقـال : إنه تعلقت قدرته باقتضــاء وجــود العــالم تعلقا على ســبيل الجــواز ، لا على سـبيل الوجـوب. ومع ذلك فإنه لا يفتقر إلى المـرجح؟ فنقـول : هـذا قـول بـأن الجـائز لا يتوقف رجحـان حصـوله على عدمه على حصـول المـرجح. ولما جوزتم ذلك ، فحينئذ ينسد عليكم الاستدلال بجـواز العـالم وبحدوثه على افتقاره إلى الصـانع ، وكل فـرع أفضى إلى بطلان الأصل كان باطلا.

والحاصل أن (الجـواز إما أن) [1] يحـوج إلى المقتضي أو لا يحـوج إليـه. فـإن أحـوج إلى المقتضي فأينما حصل وجب حصول الاقتضـاء إلى المقتضـى. فبطل قـولهم : إن تعلق قـدرة الله بأحـداث العـالم وقع على سـبيل الصـحة والجـــواز ، مع أنه لا يفتقر إلى المقتضــى. وإن قلنا : إن الجواز من حيث هو جـواز لا يحـوج إلى المقتضى ، فحينئذ لا يلــزم من كــون العــالم جــائز الوجــود افتقــاره إلى المقتضى. وذلك يسد باب الاسـتدلال بحـدوث العـالم ، أو بإمكانه على افتقـاره إلى المـؤثر. فهـذا تمـام الكلام في تقرير هذا البحث.

الحجة السادسة : إن كـون القـادر قـادرا على الـترك محال. لأن المراد هاهنا بالترك بقاؤه على عدمه الأصــلي. والعدم الأصلي محال أن يكون مقدورا لوجهين :

الأول : أن القدرة صفة مـؤثرة ، والعـدم نفي محض. فإسناد النفي المحض إلى القدرة الـتي هي صـفة مـؤثرة محـال. والثـاني : إن العـدم حـال بقائه ، لا يمكن إسـناده إلى المؤثر ، لأنا لو أسندنا الباقي إلى المؤثر ، لزم تكوين الكــائن وتحصــيل الحاصل ، وهو محــال. فيثبت بهــذين الـوجهين أن إسـناد العـدم المسـتمر إلى القـادر : محـال. وإذا ثبت هذا امتنع كون القادر قادرا على الترك. وإذا ثبت أن القادر لا تعلق له إلا بجانب الوجود ، وأما جانب العــدم فلا تعلق له به ، وإذا كــان القــادر لا صــلاحية له إلا في التأثير في جانب الوجود بعينه ، فحينئذ لا

(1) سقط (م).

يبقى بينه وبين الموجب فرق. وتمام تقرير هـذا الكلام قد سبق في أول الباب الأول.

وحاول بعضهم أن يجيب عن هـذا الكلام فقـال : نحن نعلم بالضرورة أن العـاجز لا يجد من نفسه أنه إن شـاء لا يفعل أمكنه أن لا يفعــل. أما القــادر على الفعل فإنه يجد من نفسه أنه إذا شاء أن لا يفعل فإنه يمكنه أن لا يفعل.

وهذا الفرق معلوم بالضـرورة. ولما كـان هـذا الفـرق معلوما بالضـرورة ، لم يكن بنا حاجة إلى بيـان كيفية هـذا الفرق. ولقائل أن يقول : هذا الجواب ضـعيف. وبيانه : أنا نجد من أنفســنا أنه إذا حصل الـــداعي إلى الفعل ، فإنه يـــترتب على مجمـــوع القـــدرة (مع تلك الداعية الخاصة المعينـــة) [1] حصـــول ذلك الفعل المعين [2] (وإذا لم يوجد ذلك المجموع. إما لأنه فقد الداعية ، أو لم يقدر بالقـدرة [3] فحينئذ يبقى ذلك العـدم المسـتمر ، كما كـان. والفـرق الذي نجده من أنفسنا بين القـادر وبين العـاجز : عائد إلى جانب الوجود ، وأن القادر موصـوف بصـفة إذا حصـلت له الداعية المعينة إلى الإيجاد ، فإنه يحصل الفعـل. والعـاجز ليس كذلك. فهذه التفرقة حاصلة بين القادر وبين العاجز. إلا أن هذه التفرقة عائدة إلى جانب الوجود ، لا إلى جانب العدم. فيثبت : أن الفرق الذي يجـده كل عاقل من نفسه ، لا يقتضي كون القادر ، قادرا على الترك.

الحجة السـابعة : أن نقـول : الموجـود. إما أن يكـون واجب الوجود لذاته ، وأما أن يكون ممكن الوجـود لذاتـه. وكل ما كان ممكن الوجود لذاته ، فإنه محتاج إلى المـؤثر ، وتـأثير ذلك المـؤثر في كل الممكنـات لا يعقل أن يكـون من الممكنات. لأن المؤثر في كل الممكنات يكون مغـايرا لكل الممكنات. والمغاير لكل الممكنـات (يمتنع أن يكــون من الممكنات) [4] فالجهة التي باعتبارها يؤثر

(1) الخاص المعين (س).
(2) المعين (م).
(3) من (م) وفي (س) أو لأنه يقدر القدرة فحينئذ.
(4) من (س).

المــؤثر في كل الممكنــات يمتنع كونها (من الممكنــات ، فهي من الواجبات ، فيثبت أن المؤثر في كل الممكنات) [1] قد أثر فيها ، مع وجوب أن يـؤثر ، لا مع جـواز أن يـؤثر. وذلك هو المطلوب.

فهذا تمام كلام الفلاسفة.

وأما أربـاب الملل والأديـان : فقد احتجـوا على كونه تعالى قادرا مختـارا [2] بوجـوه : الحجة الأولى : أنه تعـالى لو كـان موجبا بالــذات لكــان إيجابه [3] لمعلولاته ، إما أن يكـون غـير موقـوف على شـرط ، وإما أن يكـون موقوفا على شرط. والقسمان باطلان.

فــــالقول بكونه موجبا بالــــذات باطل ، إذا قلنا : إنه يمتنع أن يكـون ذلك الإيجـاب غـير موقـوف على شـرط. وذلك لأنه لو كان كذلك لـزم أن يكـون موجبه معه ، إذ لو حصل ذلك المعلــول في بعض الأوقــات دون البعض ، مع أنه لم يتمــيز ذلك الــوقت عن ســائر الأوقــات بشــرط ، وخاصية. فحينئذ يلزم رجحان أحد طرفي الممكن من غير مــرجح وهو محــال. ولو كــان معلوله معه لــزم من قدمه قـدم العـالم ، أو من حـدوث العـالم حدوثه ، لكنا قد دللنا على أن الله تعالى قـديم ، وأن العـالم حـادث ، فيثبت أنه يمتنع أن يقــال : أن الله تعــالى يــوجب العــالم من غــير شــــرط. وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكــــون ذلك الإيجــــاب مشـروطا بشـرط. ذلك لأن الشـرط إما أن يكـون قـديما وإما أن يكون حادثا. فإن كان قديما لزم من قدم المؤثر ، وقدم الشرط ، قدم العالم ، على ما قررناه ، وأنه باطل.

وإن كان حادثا كـان الكلام في كيفية (حدوثه كـالكلام في كيفيــة) [4] حــدوث الحــادث الأول ، ويفضي هــذا إلى التسلسل. وذلك التسلسل. إما أن

---

(1) من (م ، ت).
(2) مختارا (م).
(3) الجاؤه سقط (م).
(4) من (م ، ت).

يقع دفعة ، أو يقع بحيث يكـــون كل واحد منهما مســـبوقا بغيره ، لا إلى أول. والقسم الأول. وهو التسلسل الذي [1] يقع دفعة قد أبطلنــاه في إثبــات واجب الوجــود. والقسم الثـاني. وهو القـول بوجـود حـوادث يكـون كل واحد منها مسبوقا بغـيره ، لا إلى أول ، فهو قـول [2] بحـوادث لا أول لها. وقد أبطلناه ، فيثبت أنه تعالى لو كان موجبا بالذات ، لكــان إما أن يكــون تــأثيره في وجــود المعلومــات غــير موقوف على شرط ، وإما أن يكـون موقوفا على شـرط. وثبت فساد القسمين ، فوجب القطع بامتنـاع كونه تعـالى موجبا بالذات.

فــإن قيل : العــالم إما أن يكــون ممكن الوجــود في الأزل ، وإما أن لا يكون ممكن الوجود في الأزل. فإن كان ممكن الوجود في الأزل فحينئذ يلزم قـدم العـالم ، وليس لكم أن تقولوا : إنه محال أن يكون العالم قديما ، لأن هذا التقدير هو تقدير أن كون العالم أزليا ، ليس بممتنع.

وإن كان محال الوجود في الأزل. فنقـول : على هـذا التقدير ، لم لا يجوز أن يقال : العلة القديمة لوجود العالم ، وإن كانت موجودة في الأزل ، لا يلزم منها كـون العـالم أزليا ، لأنه كما أن حـال المـؤثر معتـبر في حصـول الأثر ، فكذلك حال القائل معتـبر ، وأولى الأحـوال بالاعتبـار كونه ممكنا في نفسه ، فـإذا كـان الإمكـان ثابتا في الأزل ، لم يلزم من حصول العلة الموجبة في الأزل حصول الأثر في الأزل؟

أجاب المتكلمون عنه من وجهين :

الأول : أن نقـول : تخلف المعلـول عن العلة محـال ، وكــون العــالم قــديما أيضا محــال. وهــذان المعنيــان لما اجتمعا علمنا أن العلة الموجبة للعالم (ما كان) [3] موجودا في الأزل. وقد كــان المــؤثر الأزلي موجــودا في الأزل ، فعلمنا أن ذلك المؤثر ما كان موجبا بالذات. بل كان فاعلا بالاختيار.

---

(1) الذي (س).

(2) الحوادث (م).

(3) من (م).

الوجه الثاني : في الجـواب عن السـؤال المـذكور أن نقول : هب أن كونه أزليا يمنع من كون الموجب موجبا له في الأزل ، إلا أن هـذا المـانع زائل فيما لا يـزال ، فـوجب أن يصـدر العـالم عنه فيما لا يـزال. وإذا كـان كـذلك كـان لحدوثه أول معين. ولا شك أنه لو حـدث قبل ذلك الـوقت بمائة سنة كان حادثا أيضا ، فلا يصير بسـبب هـذا التقـدير من الزيـادة أزليـا. وعلى هـذا فلا وقت إلا وكـانت العلة الموجبة لوجود العـالم موجـودة قبله ، (وإن كـان هـذا فلا وقت إلا وكانت العلة الموجبة لوجود العالم موجبة قبله [1] وكان الأزل الذي هو العائق عن صدوره عنه زائلا قبله [2] ، فيلـزم أن يقـال : أنه لا وقت إلا ويجب أن يكـون حادثا قبله. وهذا المحال إنما لزم من فـرض كونه تعـالى موجبا بالذات.

الحجة الثانية للمتكلمين في إثبـات كونه تعـالى فـاعلا بالاختيار ، لا موجبا بالذات.

هي أن نقـول : قد دللنا على أن الأجسـام بأسـرها متماثلة في تمـام الماهية ، فاختصـاص كل واحد منها بصـفته المعينة وحـيزه المعين ، لا بد وأن يكـون من الجـائزات. لما ثبت أن حكم الشـيء يسـاوي حكم مثله ، وكل جائز فلا بد له من مرجح. وذلك المرجح إما أن يكون ذات الجسم أو غـيره. وذلك الغـير إما أن يكـون محلا للجسم ، أو ما يكون حالا فيه ، أو ما لا يكـون محلا له ، أو لا حـالا فيه ، والأقسـام الأربعة باطلـة. أما القسم الأول. وهو أن يكـون المقتضي لتلك الأحـوال والصـفات ذات الجسم. فهذا باطل. لأن ذوات الأجسام متماثلة ، وصفاتها مختلفـة. وما به الاشـتراك لا يكـون علة لما به الامتيـاز. والقسم الثاني باطل. لأنا دللنا على أن الجسم ذات قائمة بنفسها ، فيمتنع أن يكون لها محـل. والقسم الثـالث أيضا باطـل. لأن الأجسـام كما أنها مختلفة في هـذه الصـفات المحسوسة (فهي أيضا مختلفة في الصـفات المقتضـية لهـذه الصـفات المحسوسـة) [3] فهي لا بد ، وأن تكـون لصفات أخرى. ويلزم التسلسل. ثم

---

(1) من (س).

(2) قبله سقط (م).

(3) من (م ، ت).

ذلك التسلسل إن وقع دفعة واحدة فهو باطل. كما بينـاه ، وإن وقع بحيث يكون كل حـادث مسـبوقا بحـادث آخر ، لا إلى أول. فقد أبطلنـاه أيضـا. والقسم الرابع أيضا باطـل. لأن ذلك المقتضى إن كان جسما أو جسمانيا عاد التقسيم فيه ، وهو أنه كيف اختص ذلك الجسم بالصفة التي لأجلها صـار مقتضـيا لهـذه الأحكـام ، وإن لم يكن جسـما ولا جسمانيا (فهو إما أن يكون موجبا أو مختارا ، ولا جـائز أن يكـون موجبا ، لأنه لما لم يكن جسـما ولا جسـمانيا) [1] لم يكن مختصا بشيء من الأجسام بالقرب منه أو بالبعد منه ، وإذا كـانت نسـبته إلى الكل واحـدة ، وكـانت الأجسـام بأسرها متساوية في قبول هذه الصفات ، فحينئذ لا يكـون حصـــول الصـــفة المعينة في بعض الأجســـام أولى من حصـولها في سـائر الأجسـام [2] ، لأن القوابل بأسـرها متسـاوية في القبـول والمـؤثر ، والنسـبة إلى الكل على السوية. فوجب التشابه المـذكور ، وحيث لم يحصل علمنا أن القول [3] بالموجب باطل. وإذا بطل هذا يثبت أن فاعل العـالم فاعل مختـار ، لا علة موجبة بالـذات ، واعلم أن مدار هذه الحجة (ومدار الحجة) [4] التي قبلها على القـول ببطلان حوادث لا أول لها.

الحجة الثالثة : لو كـان المـؤثر في العـالم موجبا [5] بالذات ، لكان إما أن يكون معلوله واحدا ، وإما أن يكـون أكـثر من واحـد. والقسـمان بـاطلان ، فـالقول بـالموجب باطل. أما الحصر فظـاهر. وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكـون معلوله شـيئا واحـدا. ذلك لأنه لما وجب أن يكـون معلـول الواحد واحــدا فقــط. فمعلــول ذلك الواحد أيضا يجب أن يكـون واحـدا. وهلم جـرّا إلى آخر المـراتب ، فيلـزم أن لا يوجد في هـذا العـالم شـيئا من قطـرات المـاء ، وذرات الهباءات ، إلا ويكون [6] أحدهما علة للآخر ، والآخر معلـولا له ، ومعلوم أن ذلك باطل ،

(1) من (س).
(2) بدل في سائر الأجسام : في الباقي (م).
(3) وحيث لم (س).
(4) من (م).
(5) موجبا (س).
(6) ولا يكون (م).

لأنا نعلم بالضرورة : أن هذه الذرة ليست علة لتلك الذرة الأخرى ولا بالعكس.

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون معلوله أكثر من واحد ، لأن هذا متفق عليه بين الفلاسفة.

وأيضا : لو فرضنا ذلك لكان مفهوم أنه صدر عنه هـذا المعلول ، مغاير لمفهـوم أنه صـدر عنه المعلـول الثـاني ، وهذان المفهومان إن كانا مقومين لتلك العلة ، لـزم كونها مركبة. وقد فرضناها بسيطة. هذا خلف.

وإن كانا خارجين عنها ، فكل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها فهي ممكنة لذاتها ، واجبة بتلك الماهيـة. وحينئذ يعـود التقسـيم الأولى في كيفية كـون تلك الماهية علة لذينك المفهومين الخارجين.

ويقضي ذلك إلى التسلسل ، وهو محـال. وإن كـان أحدهما داخلا في الماهية ، والآخر خارجا عنها فحينئذ يلزم كـون تلك الماهية مركبة ، لأن الـداخل في الماهية جـزء لتلك الماهية ، وكل ماهية لها جـزء فهي مركبـة. وأيضا : معلول الماهية ليس إلا ذلك الواحد ، فثبت [1] أن البسـيط الحق يمتنع أن يكون علة لمعلولين معا ، فيثبت أنه تعـالى لو كان موجبا بالذات لكان إما أن يكـون معلوله واحـدا أو أكثر من واحد ، وثبت فساد القسـمين. فيمتنع كونه موجبا بالذات ، ويبقى أن يكون فاعلا بالاختيـار. فـإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : معلوله شـيء واحد فقـط؟ قلنا قوله : لو كان كذلك لكان معلول ذلك الواحد [2] أيضا واحدا ، وحينئذ يلزم المحال. قلنا : لا نسـلم أنه لو كـان معلـول ذات الله واحدا ، لـزم أن يكـون معلـول ذلك المعلـول أيضا واحـدا. وبيانه : هو أن ذلك المعلول لا بد وأن يكون ممكن الوجود لذاتـه. أو لا بد أن يكـون وجـوده صـادرا عن تلك العلـة. فحصل هناك أمور ثلاثة : إمكانه ، ووجوده ، ووجوبه

(1) وهو (م) فثبت (س).
(2) المعلول (م) الواحد (س).

بــالغير ، فنجعل هــذه الأمــور الثلاثة علة لمعلــولات ثلاثة فنجعل الإمكـان علة لمـادة الفلك الأقصى ، والوجـود علة لصورته ، ووجوبه بالغير علة للعقل المـدبر لـذلك الفلـك. وإذا كـان هـذا المعـنى محتملا ، لم يلـزم من القـول بـأن معلول ذات الله واحد. القول بأن معلـول معلوله يجب أن يكون واحدا.

السؤال الثاني : سلمنا أن هذا التقسيم فاسـد. فلم لا يجوز أن يقال : أن معلوله واحد. ومع ذلك فإنه يكون علة لوجـود كل الممكنـات؟ وبيانه : هو أن تـأثير الفاعل ليس في الماهية ، فإنه لو كــان كــون الســواد ســوادا واقعا بالفاعل ، وكل ما بــالغير يلــزم ارتفاعه عند ارتفــاع ذلك الغــير. فعند فــرض عــدم ذلك المــؤثر ، يجب أن يخــرج الســواد عن كونه ســوادا. وذلك محــال. فيثبت أن تــأثير الفاعل ليس في الماهية ، بل في الوجــود. لكن الوجــود من حيث إنه وجود أمر واحد ، فالصــادر عن العلة الأولى [1] هو الوجــود فقــط. والماهيــات (من حيث هي) [2] قابلة للوجـــود ، فيصل ذلك الوجـــود إلى كل ممكن بمقـــدار اسـتعداده واسـتحقاقه. فالصـادر عن العلة الأولى واحد ، والتعدد إنما حصل بحسب تعدد القوابل. وهذا كما نقـول : إن الشــمس علة للإضــاءة ، والإضــاءة أثر واحد وحقيقة واحدة. ثم إن الضوء إذا وقع على العالم فبعضه وقع على الحجر ، وبعضه وقع على الشـجر. وذلك التعـدد لم يحصل في التأثير ، وإنما حصل بحسب تعدد القوابل. فكذا هاهنا.

السؤال الثـالث : لم لا يجـوز أن يقـال : إنه يجـوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد؟ والدليل الذي ذكرتمـوه قد ســـبق الاعـــتراض عليه في بـــاب أحكـــام العلل والمعلولات. والذي يقوي هـذا الكلام هو أن الـدليل الـذي ذكرتموه في أن الواحد لا يصـدر عنه إلا الواحـد، إنما قـام على المؤثر ، فإنا قلنا : إن مفهوم أنه صدر عنه هـذا الأثر مغاير لمفهوم أنه صدر عنه ذلك الأثر. فهذا الدليل إن صح وجب أن يدل على أن المـؤثر الواحد لا يصـدر عنه أثـران مختلفان ، وحينئذ يلزم

(1) الأولى (م).
(2) من (س).

أن يقال : أن بتقدير كونه قادرا فاعلا مختــارا ، يجب أن لا يصـدر عنه إلا أثر واحد ، ومعلـوم أن ذلك باطل بالاتفـاق. فيثبت أن هذا الكلام مغالطة.

والجواب :

أما السؤال الأول : وهو قوله : إمكان المعلــول الأول علة لمادة الفلك الأقصى ، ووجوده علة لصورته ، ووجوبه بالمبدإ الأول علة للعقل المدبر لذلك الفلك. فنقـول: هـذا باطل لوجوه :

الحجة الأولى : الإمكان ، ليس من الأمور الموجودة ، وما لا يكون موجودا امتنع كونه علة لشـيء موجـود. وإنما قلنا : إن الإمكان ليس من الأمور الموجودة ، لأنه لو كـان موجودا ، لكان إما أن يكون واجبا لذاته (أو ممكنا لذاتـه) [1]. لا جــائزا أن يكــون واجبا لذاته ، لأنه يثبت بالــدليل أن واجب الوجـود لذاته ليس إلا واحـدا ، ولأن الإمكـان صـفة للممكن ، وصــفة الشــيء مفتقــرة إليه ، والمفتقر (إلى الممكن) [2] أولى بالإمكان. ولا جائز أن يكــون ممكنا لذاته ، وإلا لكان إمكانه زائدا عليه ، ولــزم التسلسل ، فثبت أن الإمكان ليس من الموجودات. فنقـول : وما كـان معـدوما يمتنع أن يكون علة لشيء موجود ، لأن العـدم نفي محض ، والنفي المحض يمتنع كونه علة للموجــود ، فيثبت بهــذا البرهــان : إن الإمكــان يمتنع أن يكــون علة لشــيء من الموجودات.

الحجة الثانية : أن نقـــول : الإمكـــان إما أن يكـــون معدوما ، وإما أن يكون موجـودا. فـإن كـان معـدوما امتنع كونه علة للموجود ، وإن كان موجودا فهو من الممكنات ، فله علة (وليست تلك العلة إلا العلة الأولى. فالعلة الأولى علة للإمكان والوجود ، فهي علة) [3] بمعلولين. وقد فرضنا أنه ليس كذلك. هذا خلف.

الحجة الثالثة : الإمكـان مفهـوم واحد ، فهو نـوع تحته أشخاص ، وحكم

---

(1) من (م).
(2) من (م).
(3) من (م).

الشــيء حكم مثله ، فلو كــان الإمكــان علة لمــادة الفلك الأقصى ، لوجب أن يكون إمكان كل ممكن علة لمثل هذا المعلول. وهو محال.

الحجة الرابعة : لو كــان إمكــان المعلــول الأول علة لوجود المادة ، لكـان إمكـان تلك المـادة علة لوجودها لما بينا أن حكم الشــيء حكم مثله ، ولو كـان إمكـان المـادة علة لوجودها ، وإمكان المادة من لـوازم تلك الماهية [1] ، فعلى هــذا تلك الماهية مســتلزمة لــذلك الإمكــان ، وهو مستلزم لذلك الوجـود ، ومســتلزم المسـتلزم ، مسـتلزم. فيجب أن تكون تلك الماهية مستلزمة لوجود نفســها. وما كان كذلك كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته. وهو محال.

الحجة الخامسة : إن مــذهبهم : أن الشــيء الواحد لا يكــون قــابلا وفــاعلا معا [2] وإذا كــان الأمر كــذلك فإنه لا يكـــــون نفس الفلك [3] علة لنفس العقل الأول [4]. لكن الإمكــان ، ليس إلا القبــول. وهو أن تكــون الماهية قابلة للوجود والعدم ، فوجب أن لا يكـون إمكـان العقل الأول ، علة [5] لمادة الفلك.

الحجة السادسة : وهي أن جسم الفلك قابل للقسمة الوهمية. وسيأتي في مسئلة إثبات الجـوهر الفـرد : أن ما يكون قـابلا للقسـمة الوهمية ، فإنه لا بد وأن يكـون مؤلفا من الأجزاء. وذلك ينتج أن جسم الفلك مؤلف من الأجزاء الكثيرة ، والإمكان القــائم بالعقل الأول شــيء واحد ، فلو جعلناه علة لمـادة الفلك وتلك المـادة عبـارة عن مجمـوع تلك الأجــزاء فحينئذ يلــزم كــون الشــيء الواحد ، علة لمجموع تلك الأجزاء ، فيعود إلى أنه صدر عن الواحد أكثر من الواحد.

الحجة السابعة : إنكم جعلتم موجود العقل الأول علة لصورة الفلك

(1) الماهية (م) المادة (س).
(2) معا (س) تبعا (م).
(3) القبول (م). الفلك (س).
(4) تقرأ : الفعل أولى.
(5) علة (س).

الأقصى ، وذلك باطـــــل. لأن الوجــــودات من حيث إنها وجودات أشخاص ، داخلة تحت نوع واحـد. وحكم الشـيء حكم مثله ، فيلزم أن يكون وجـود كل شـيء علة لصـورة الفلك الأقصى [1] ، أو لمثل تلك الصورة. وهو محال.

الحجة الثامنة : مذهبهم أن ما كـان غنيا في فعله عن الغـير ، كـان غنيا في ذاته عن ذلك الغـير. فنقـول : كـون ذلك الوجــود علة لصــورة الفلك الأقصــى. إما أن يكــون بمشاركة من تلك الماهية الممكنة أو لا يكـون. فـإن كـان الأول فقد صـــار القابل جـــزءا من الفاعل ، وهو عنـــدكم محال. وإن كان الثـاني فحينئذ ذلك الوجـود غـني في ذلك التـأثير عن تلك الماهية ، فـوجب كونه غنيا في نفسه عن تلك الماهية ، فـذلك الوجـود أمر قـائم بنفسه ، غـني عن تلك الماهية. وقد فرضناه صفة لتلك الماهية. هذا خلف.

الحجة التاســعة : أنتم جعلتم وجــوب ذلك الوجـــود بــالغير ، علة للعقل الثــاني. فنقــول : المعلــول الأول له إمكان وله وجـود ، وله كونه واجبا بـالغير. وهـذا المفهـوم الثالث إن لم يكن موجودا ثالثا [2] ، امتنع جعله علة للعقل الأول. وإن كان موجــودا ثالثا فهو ممكن. وله علة ولا علة له إلا المبدأ الأول. فقد صـدر عن المبـدأ الأول موجـودات ثلاثة : الإمكان ، والوجود، وكونه واجبا بالغير.

الحجة العاشـرة : الوجــوب بــالغير لو كــان موجــودا مغاير للأثر وللمؤثر. فهذا أيضا ممكن لذاته ، واجب بغيره ، فوجوبه بغيره أيضا موجود آخر ولزم التسلســل. وإذا لم يكن الوجـــوب بـــالغير موجـــودا مغـــايرا ، امتنع جعله علة (للعقل الثاني) [3].

الحجة الحادية عشر : الفلك ليس عبــارة عن المــادة والصورة الجســمية فقـط. بل هو عبـارة عن المـادة وعن الصورة الجسمية ، وعن الصورة النوعية

---
(1) الأعلى (س).
(2) ثالثا (م).
(3) من (م).

الفلكية ، وعن المقـــدار المعين ، وعن الشـــكل العين ، وعن الوضع المعين ، وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوعا واحدا وأنواعا كثـيرة. فـإذا وزعنا [1] هــذه الأشــياء على الجهــات الثلاثة الحاصــلة في العقل الأول. وهي الإمكان والوجود ، والوجوب بـالغير ، لـزم أن يصدر عن الشيء الواحد أكثر من الواحد. فإن جوزوا ذلك فلم لا يجوز ما مثله في المبدأ الأول؟ وإن لم يجوزوا ذلك فكيف جوزوه هاهنا؟

الحجة الثانية عشر : إن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة ، وكل ما كان كــذلك فإنه يعقل ذاته ، ويعقل جميع معلوماته ، لما ثبت أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهـذه العلـوم صـور كثـيرة ، لأن عند الفلاسـفة لما كـان العقل عبارة عن صورة مساوية للمعقول في العاقل [2] ، فــإن كــانت المعقــولات مختلفة بالماهية كــانت تعقلاتها صورا متساوية ، لها (في الماهية) [3] فتكون هذه التعقلات صــورا مختلفة ، فلا بد لها من علــة. فــإذا أســندناها إلى ماهية العقل الأول ، فتلك الماهية اقتضت الامكـــان. فلو اقتضت هـــــذه التعقلات فقد صـــــدر عن تلك الماهية معلـولات. وإن أسـندناها إلى المبـدأ الأول فقد صـدر عنه وجــود العقل الأول ، فلو صـــدر عنه مع ذلك عقله لذاته ، لكـــان قد صـــدر عنه معلـــولين. فثبت : أن على كل التقـديرات ، الإشـكال لازم على القـوم. وإن العـذر الـذي ذكروه وعولوا عليه باطل.

وأما الســؤال الثــاني : وهو قوله : الصـــادر عنه هو الوجــود ، وهو شــيء واحــد. والتعــدد والتكـثر إنما يحصل بســبب تعــدد القوابــل. فــالجواب عنه : أنا لا نســلم أن الصـــادر عن العلة الأولى [4] ليس إلا الوجـــود. قوله : لو كانت العلة علة للماهية ، لكان عند فرض عــدم تلك العلة وجب أن تنقلب الماهيـــة. قلنا : وهـــذا لازم عليكم في الوجود ، فإنه لو كانت العلة علة للوجود ، لكان عند عدم

(1) فرعنا (س).
(2) في الماهية (م) في العاقل (س).
(3) من (م).
(4) الأولى (س).

تلك العلة ، لـزم أن ينقلب الوجـود ، فكل ما يذكرونه في العذر عن الوجود ، فهو أيضا عذر عن الماهية ، سـلمنا أن العلة الفاعلية ليست علة ، أن لا وجـود [1] ، إلا أن وجـود هـذا الممكن غـير وجـود [2] ذلك الممكن. وإلا لـزم قيـام العـرض الواحد بالمحـال الكثـيرة. فثبت أن وجـود كل موجـود مغـاير لوجـود الموجـود الآخـر. فلو حكمنا بإسـناد الموجودات بأسرها إلى المبدأ الأول ، لـزم أن يصـدر عن العلة الأولى معلولات كثيرة ، وهو محال.

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : لم لا يجوز أن يصدر عن العلة الواحـدة جميع الممكنـات؟ قلنا : أنتم وافقتمونا على أن هذا القسم باطل. ونحن إنما ذكرنا الدليل ، لأجل أنه هو الدليل الذي عليه عولتم في إثبات هـذا المطلـوب. فليس لكم أن تنازعونا فيه. والله أعلم [3].

الحجة الرابعة : لو كان تعالى موجبا بالذات ، لزم من ارتفـاع هـذه الحـوادث وعـدمها ، ارتفـاع ذات الله تعـالى وعدمه [4]. وهذا محـال. فـذاك محـال. بيـان الملازمة : أن هـذه الحـوادث مفتقـرة إلى سـبب لا محالة ، فارتفاعها يكون لارتفاع سببها ، وارتفاع ذلك السبب يكـون لا محالة لارتفـاع أسـباب تلك الأسـباب ، ولا تـزال تلـزم [5] هـذه الاعتبـارات عند التصـاعد ، حـتى تنتهي إلى العلة الأولى. فـإذا كـان الأثر من لـوازم المـؤثر [6] ، ومن المعلـوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ولزم [7] من ارتفاع هـذه الحـوادث ارتفـاع أسـبابها ومن ارتفـاع أسـبابها ارتفـاع أسـباب أسـبابها ، وهكـذا حـتى ينتهي إلى العلة الأولى ، فيلـزم الجـزم بـأن ارتفـاع هـذه الحـوادث يكشف عن ارتفاع ذات العلة

---

(1) إلا الموجود (م).
(2) وجوب (م).
(3) والله أعلم (م).
(4) وعدمه (م).
(5) ولا يزال (م).
(6) المؤثر (م ، س).
(7) ولزم (س).

الأولى. ومعلوم أن ذلك محـال باطل [1] ، فـوجب القـول بـأن تـأثير العلة الأولى ، في هـذه الآثـار ليس على سـبيل الوجوب واللزوم ، بل على سبيل الصحة والاختيار ، وذلك يــدل [2] على أن إله [3] العــالم فاعل بالاختيــار لا مــوجب بالذات. فإن قالوا : نحن لا نقول إن عدم المعلول يــوجب عدم العلة ، بل نقول إنه يكشف عنه ، بمعـنى أنا نقــول : لو لا أن العلة عدمت أولا ، حتى لزم من عدمها عدم هــذا المعلــول ، وإلا لم يعــدم هــذا المــؤثر [4]. قلنا : الحق ما ذكرتم إلا أنه لا يقدح في غرضنا. فإنا نقول : إذا كان عدم المعلول يدل على أن العلة قد ارتفعت أولا ، وعدمت أولا ، حتى لزم من عدمها عـدم هـذه المعلـولات. فعـدم هـذه المعلولات يدل على أن تلك العلة الأولى قد ارتفعت أولا ، وحينئذ يلـزم المحـال [5] المـذكور. أما إذا قلنا : إنه تعـالى يؤثر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار ، فحينئذ لا يكون وجود هـذه الآثـار من لـوازم ذاته ، فلم يلـزم من عدم هذه الآثار وارتفاعها عدم تلك الذات المخصوصة.

الحجة الخامسة : لو كـان المـؤثر في وجـود العـالم موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار فحينئذ يلزم من قدم ذلك المؤثر ، قدم الأثر ، فيلـزم أن يكـون القـديم مفتقـرا إلى المؤثر. وذلك محـال. لأن ذلك القـديم لا حـال له إلا حـال البقاء ، ففي أي وقت فرضناه مفتقرا إلى المـؤثر ، يلـزم افتقــار البــاقي إلى المــؤثر. وذلك محــال ، لأنه يلــزم [6] تكوين الكائن وتحصيل الحاصل. وهو محال.

الحجة السادسة : لو كـان المـؤثر في وجـود العـالم موجبا بالذات ، لزم قدم العالم ، وذلك محـال. لأن القـول بوجود القدماء الكثيرة محال ، لأن القدم عبارة عن سلب المسـبوقية بالعـدم ، وليست صـفة وجودية ، وإلا لكـانت تلك الصـــفة أيضا مســـبوقة بعــــدم آخر ، ويفضي إلى التسلسل ، ولما ثبت أن القدم عبارة عن

---

(1) باطل سقط (س).
(2) يدل (س).
(3) أن العالم (م).
(4) المعلول (م) المؤثر (س).
(5) المحذور (م).
(6) لا يلزم (س).

سـلب المسـبوقية بالعـدم ، وثبت أن المسـبوقية بالعـدم صفة سلبية يثبت أن القدم سـلب للسـلب ، فـوجب كونه صفة ثبوتية.

إذا ثبت هذا فنقـول : لو فرضـنا وجـود قـدماء لكـانت متشـــاركة في هـــذا المفهـــوم ، وبعد ذلك إما أن تكـــون مخالفة في شـــيء من المقومـــات أو لا تكـــون. فـــإن لم يختلفا في شـيء من المقومـات ، فحينئذ تكـون القـدماء متماثلة في تمام الماهية. والمتسـاويات في تمـام الماهية متساوية في لوازم الماهية ، فيلزم كون كلها علة للبواقي ، وكـون كلها معلولة للبـواقي ، وكل ذلك محـال. وإما إن كانت متخالفة في سائر المقومات. فنقول : إنها متساوية في القــــدم ، ومختلفة في ذلك الاعتبـــــار الآخر ، وما به المشاركة مغاير ، لما به المخالفة ، فيلـزم كـون كل واحد من تلك القدماء مركبا من قيدين.

ثم نقول : كل واحد من ذينك القيـدين لا بد وأن يكونا متشـــاركين في القـــدم ، لأن ما ليس بقـــديم يمتنع كونه جزءا من ماهية القديم ، وإذا كان الجزءان متشاركين في القـــدم ، ولا بد وأن يكونا مختلفين باعتبـــار آخـــر. فحينئذ يكـــون كل واحد من ذينك الجـــزءين مركبا من جـــزءين آخـــــرين [1] والكلام في كل واحد منهما كما في الأولين ، فيلزم كـون كل واحد من أولئك القـدماء مركبا من أجـزاء غير متناهية. وذلك محال لوجوه.

أقربها : أن كل كـــثرة متناهية كـــانت أو غـــير متناهية فـــإن الواحد فيها موجـــود ، لكن ذلك الواحد قد يشـــارك غـيره في القـدم ، ويخالفه في خصوصـيته فـذلك الواحد مركب من جـزءين ، فـذلك الواحد ليس بواحـد. فـإن تلك الكـثرة لم يحصل فيها [2] واحـد. وإذا لم يحصل الواحد لم تحصل الكـثرة. فيثبت أن هـذا يفضي إلى التنـاقض. وإنما لزم ذلك من فرض وجود القدماء ، فكان القول به محالا [3] ، ولما كان الإله قديما ، امتنع كون العالم قديما.

---

(1) آخرين من (س).
(2) لم (م).
(3) محالا (س).

فهـذه الـدلائل السـتة دالة على أن القـول بـأن مـؤثر العالم موجب بالذات ، لا فاعل بالاختيار قول باطل.

وقـالت الفلاسـفة : أما الحجة الأولى : فضـعيفة. لأنا على تقــدير أن نســلم أن العــالم محــدث ، وأن القــول بحوادث لا أول لها باطـل. إلا أنا نقـول لهم لم لا يجـوز أن يقال : إن العلة الأولى علة ، موجبة لـذاتها وجـود شـيء ، هو فاعل مختار. ثم إن ذلك الفاعل المختـار ، أحـدث هـذا العالم باختيـاره؟ فـإن بهـذا [1] التقـدير تكـون العلة الأولى موجبة بالذات ، ويكـون فاعل هـذا العـالم فـاعلا مختـارا ، فيثبت أن هذا الدليل لا يفيد أن واجب الوجـود لذاته فاعل مختار. ثم نقول : لم لا يجوز أن تكون العلة الأولى موجبة بالـذات ، ثم يصـدر عنها المعلـول في بعض الأوقـات دون البعض؟ (وهو محـــال) [2] فنقـــول : وهـــذا أيضا لازم في القادر ، فإن عندكم العـالم صـدر عن القـادر المختـار في بعض الأوقات دون البعض [3] من غير مخصص البتـة. فـإن عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الأولى [4]؟

والسؤال الثالث : إن صحة وجود العالم إما أن يكــون لها أول ، وإما أن لا يكون لها أول ، والأول باطل وإلّا لـزم أن يقـــال : إن قبل ذلك الأول ما كـــانت الصـــحة الذاتية حاصـلة ، فيلـزم أن يقـال : العـالم كـان ممتنعا لعينه ، ثم انقلب ممكنا لعينــه. وذلك محـال. ولما بطل إثبـات الأول لتلك الصـحة ثبت أنه لا أول لها ، فيلـزم أن يقـال العـالم صحيح الوجـود في الأزل، وإذا كـان الأمر كـذلك فمع هـذا القول يمتنع أن يقال : إن كـون العـالم أزليا محـال. وهـذا يوجب سقوط هذه الحجة بالكلية.

وأما الحجة الثانية : فـــــــــالكلام عليها : إن عين ما الـتزمتموه في المـوجب ، فهو بعينه لازم في القـادر. فإنا بينا أن القادر لا يمكن أن يرجح أحد المثلين على

(1) فإن (م).
(2) من (م).
(3) من (م ، س).
(4) الأولى (س).

الآخر ، إلا المرجح. وإذا أثبتم أن نسبة حـدوث العـالم إلى جميع الأوقات على التسـوية ، ونسـبة حصـول العـالم إلى جميع الأحيـاز على التسـوية ، فكما يمتنع وقـوع بعض تلك الجـــائزات دون بعض بـــالموجب ، فكـــذلك يمتنع وقوعه بالقادر. فيثبت أن هذا الإشكال مشترك. والله أعلم ...

وأما الحجة الثالثة : فالجواب عنها : أن الأقـرب أنه لا يمتنع كـون الشـيء الواحد علة لأشـياء كثـيرة ، والـدلائل التي يذكرها الفلاسفة في تقرير هـذا الأصل ضـعيفة جـدا. وهذا هو الوجه المتحقق المعتمد.

وأما الفلاسفة. فإنهم لما سلّموا هذا الأصل ، لا جــرم ذكـــروا طريقة في كيفية تـــرتيب الوجـــود. وقد ســـلف إبطالها.

وأما الحجة الرابعة : فـــــــالجواب عنها : أنا بينا : أن القادر لا يمكنه تــرجيح أحد المثلين على الآخر ، إلا لداعية مرجحة ، وبينا : أن القــدرة مع الــداعي يكــون مجموعها موجبا تاما لوجـود الفعـل. وإذا كـان الأمر كـذلك ، فحينئذ كل ما أوردتمـوه على القـائلين بـالموجب ، فهو لازم على القائلين بالمختار.

وأما الحجة الخامسة : وهي أنه يلـزم افتقـار الشـيء حال بقائه إلى المؤثر. فـاعلم أن المبـاحث المتعلقة بهـذا البـاب مـذكورة في مقالة مفـردة ، فـذكروه في أبـواب الحدوث والعدم.

وأما الحجة السادسة : إن القـــول بإثبـــات القـــدماء محال.

فنقــول : إن أربــاب الملل والأديــان اتفقــوا على أنه تعــالى ، كــان عالما قــادرا في الأزل ، وكونه عالما قــادرا ليس عين ذاته المخصوصة ، على ما سيأتي تفصيل ذلــك. وإذا كان الأمر كـذلك ، كـان القـول بإثبـات القـدماء لازما عليهم.

فهذا تمام الكلام في هذا الباب. والله أعلم.

الباب الثالث

في

كونه تعالى عالما

الفصل الأول

في

تحقيق الكلام في حقيقة العلم والإدراك

اعلم- أنا قد استقصينا الكلام [1] في هـذا البـاب ، في أول علم المنطق من هذا الكتاب [2] ، ولا بـأس بـأن نعيد بعض تلك الوجوه مع فوائد أخرى لزيادة البيـان. فنقـول : لا شك أنا نعلم بالضـرورة : (أنا نعلم شـيئا من الأشـياء ، ونعلم أيضا بالضـــرورة) [3] : أن العلم إما تصـــور وإما تصديق ، وهذا القدر معلوم لا نزاع فيه بين العقلاء.

ثم اختلفوا بعد ذلـك. وطريق ضـبط الأقـوال في هـذا البـاب أن نقـول : العلم إما أن يكـون مفهوما إيجابيا ، أو سـلبيا ، فـإن كـان مفهوما إيجابيا ، فإما أن يكـون مجـرد نسبة وإضافة (وإما أن يكون صفة حقيقيـة) [4] ، وإما أن يكون مجموع صفة حقيقية مع نسـبة مخصوصة [أو صـفة حقيقية مخصوصة من بـاب السـلوب [5]] فهـذه أقسـام أربعة لا مزيد عليها.

أما القسم الأول : وهو أن يكـــــون العلم والإدراك عبارة عن مجرد [6] نسبة

---

(1) استقصينا في هذا الباب (م).
(2) يقصد مقدمة المؤلف لكتاب المطالب العالية.
(3) من (م ، س).
(4) من (س).
(5) هذا هو القسم الرابع.
(6) مجرد (م).

مخصوصة ، وإضـافة مخصوصة فهـذا (قـول) [1] قد ذهب إليه جمع عظيم من الحكمـاء والمتكلمين ، وهو المختـار عنـدنا. وهو الحـق. وذلك لأنا إذا علمنا شـيئا فإنا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلـوم نسـبة مخصوصة وإضـافة مخصوصـة. ولهـذا السـبب فإنه ما لم يحصل في مقابلة الشـيء الـذي هو العـالم شـيء آخر هو المعلـوم ، امتنع حصول الأمر المسـمى بـالعلم. وبالجملـة: فحصـول هـذه النسـبة عند حصـول الأمر المسـمى بـالعلم وبـالإدراك وبالشعور ، كالأمر [2] المعلوم بالبديهة.

وأما القسم الثـاني. وهو أن يقـال : العلم صـفة حقيقية. فهـذا قـول جمهـور الفلاسـفة ، فـإنهم يقولـون : العلم عبارة عن حصـول صـورة المعلـوم في العـالم. وقد ذكرنا هـذه المسـألة في أول المنطق من هـذا الكتـاب ، وبالغنا في إبطاله ، وأوردنا في تزييفه دلائل كثيرة قـاهرة [3]. وأما القسم الثالث. وهو أن يقـال : العلم صـفة حقيقة مع إضافة مخصوصة. فهذا قـول أكـثر المتكلمين ، فـإنهم قـالوا : العلم صـفة مخصوصة قائمة بـذات العـالم ولتلك الصـفة تعلق بـالمعلوم ، وعنـوا بهـذا التعلق ما سـميناه بالنسبة والإضـافة ، وهـؤلاء المتكلمـون أنكـروا كـون تلك الصفة الحقيقية صورة مساوية لماهية المعلوم ، بل قـالوا : إنه ماهية مخصوصة ، وهي من حيث إنها هي مخالفة لماهية المعلـوم ، إلا أن بينها وبين المعلـوم نسـبة معينة مخصوصة ، وتلك النسبة مسماة بالتعلق.

وأما القسم الرابع : وهو أن يقـال : العلم صـفة حقيقية مخصوصة من بـاب السـلوب ، والقـائلون بهـذا القـول فريقـان. فـالفريق الأول : طائفة من قـدماء المتكلمين. قـالوا : لا معـنى للعلم إلا عـدم [4] الجهل ، إلا أنه بقي هذا المذهب مخبطا غير ملخص.

وذلك لأن الجهل قد يـراد به عـدم العلم ، فـإذا جعلنا العلم عبارة عن عدم الجهل فحينئذ يكون العلم عبارة عن عدم عدم العلم ، فيكون أمرا ثابتا.

---

(1) من (س).
(2) كالأمر المعلوم (م).
(3) قاهرة (م).
(4) انظر ما كتبه موسى بن ميمون عن العناية الإلهية في «دلالة الحائرين».

وقد يـراد به الاعتقـاد الـذي يخـالف المعتقـد. وعـدم هـذا للعـــنى حاصل في الجمـــادات مع أنها ليست عالمـــة. والفريق الثاني ما وقع في السنة الفلاسفة أن معنى كون الشيء عقلا [1] ، هو كونه مجردا عن المادة.

واعلم أن هذا الكلام غير ملخص المعنى [2]. وذلك لأن معنى كون الشيء مجردا عن المادة ، هو أنه موجود قائم بنفسه غير حال في شيء من المحـال. والفـرق بين قولنا : إنه غـير حـال في شـيء من المحـال ، وبين قولنا : إنه عالم بالأشياء معلـوم بالضـرورة ، فإنه قد يمكننا أن نعتقد في كثير من الأشياء كونها ذوات قائمة بأنفسـها غـير حالة في شـــيء من المحـــال ، مع أنه لا يخطر ببـــال أحد من العقلاء أنه يلـــزم من كونها (كـــذلك ، كونهـــا) [3] عالمة بالأشياء. فيثبت أن هذا الكلام بعيد عن العقل.

ومما يقوي هـذا الإشـكال أن المـادة ليست لها مـادة أخرى. فالمادة ذات قائمة بنفسها مجـردة عن المـادة مع أنها لا تعلم شيئا. فعلمنا أن هذا الكلام خالي عن الفائدة.

والـذي يمكنـني تحصـيله من هـذا الكلام : أن يقـال : مـذهبهم : أن العلم عبـارة عن حصـول صـورة المعلـوم للعـالم. فـإذا كـان الشـيء قائما بغـيره ، حـالا في محل ، فإنه لا يكـون حقيقة حاصـلة لنفسـها ، بل تكـون حاصـلة لغيرها ، فلا جرم لا يكون مثل هذا الشيء مـدركا لنفسه ، ولا عالما بنفسـه. أما إذا كـان الشـيء غنيا عن محل يحل فيه ، وكانت حقيقة حقيقته قائمة بالنفس. فـإن ماهيتها لا تكـون حاصـلة لغيرها ، بل تكـون حاصـلة لنفسـها ، ولما حصّـلت نفسـها لنفسـها ، وثبت أنه لا معـنى للإدراك إلّا حصـول ماهية المعلـوم للعـالم ، ولما لـزم في الشـيء المجرد عن المادة أن تكون نفسها حاصلة لنفسها ، وثبت أنه مـتى كـان الأمر كـذلك ، لـزم كونه مـدركا لنفسه ، وعالما بنفسه ، وبهذا التأويل. قالوا :

---

(1) عقلا (م).
(2) المعنى سقط (م).
(3) من (س).

إن التجــرد عن المــادة يــوجب التعقل والإدراك. وهــذا هو المعنى الذي يمكنني استنباطه من هذا الكلام. والله أعلم بمرادهم منه. فهذه جملة الأقســام الــتي يمكن ذكرها في تفسير حقيقة العلم والإدراك والشعور. وقد سبق في أول هذا الكتاب الاستقصاء في كل واحد من هذه الأقــوال. فلا فائدة في الإعادة. وبالله التوفيق.

الفصل الثاني

في

حكاية دلائل المتكلمين في كونه تعالى عالما

اعلم أن القائلين بأن العالم محدث ، وأن إله العــالم قـادر مختـار. احتجـوا بـدليل الإحكـام والإتقـان على كونه تعالى عالما بالمعلومات. وتقريـره : أن قـالوا : إن أفعـال الله محكمة متقنة ، وكل من كان فعله محكما متقنا وجب كونه عالما فيلزم كونه تعالى عالما بالأشياء.

فنفتقر هاهنا إلى تقرير مقدمتين :

إحداهما : قولنا : أفعـال الله محكمة متقنـة. والمـراد من كونها محكمة متقنة : كونها موافقة لوجـوه المصـلحة والمنفعــة. وهــذا إنما يظهر ببيــان حكمة الله تعــالى في تخليق السموات والكــواكب ، وفي تخليق العناصر الأربعة ، وفي تخليق الآثـار العلوية والمعـادن والنبـات والحيـوان والإنسان ، وأعجبها شرح [1] أبدان الناس ، ولما كـان هـذا الكتاب الكبير الشريف مملوءا من هذا النوع من العلـوم ، لا جرم لم يكن في إيراد هذا النوع هاهنا مزيد فائدة.

وأما المقدمة الثانية : وهي قولنا : وكل من كان فعله محكما متقنا ، فإنه يجب أن يكون عالما. فتقريره بالأمثلة الكثيرة : فإن الجاهل بنسج الديباج لا يمكنه أن يـأتي هـذا العمل على وجه الإتقـــــان ، والجاهل بالخط لا يمكنه أن يأتي

(1) شرح بدن الإنسان (س).

بالخط على وجه الإتقان. ولا سبب لذلك إلا عـدم [1] العلم ، فيثبت أن عدم العلم بالشيء ينافي الإتيـان به على وجه الإحكام والإتقان.

ومن المتكلمين من يدعي العلم الضروري بـأن فاعل المحكم المتقن يجب كونه عالما بذلك الفعل ، ويذكر تلك الأمثلة لأجل التنبيه على أن العلم بهــــذه المقدمة علم ضروري. فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل.

ولقائل أن يقول السؤال عليه من وجوه :

السـؤال الأول : هو أن دلائل المتكلمين في إثبـات القادرية والعالمية ، بتقدير صحتها لا تدل على المقصـود ، لأنه لا يمتنع في بديهة العقل أن يقـال : إن واجب الوجـود لذاته علة لموجـود ، وذلك الموجـود عـالم لذاته (وقـادر لذاته) [2] ، وخالق للعالم ، فإنه لما ثبت أن العالم محدث وجب افتقـاره إلى محـدث وفاعل ، ولـزم أن يكـون ذلك الفاعل قـادرا عالمـا. ولا يبعد [3] أن يكـون ذلك العـالم القادر معلولا لذاته أو واجب الوجـود ، لذاتـه. إما من غـير واسطة ، أو بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة.

وإذا كان ما ذكرنـاه محتملا ، سـقط الاسـتدلال بهـذه الوجـوه المـذكورة على كـون واجب الوجـود لذاته : عالما قادرا. فهـذا سـؤال مـبين ، وما رأيت أحـدا من المتكلمين دار حوله. والغفلة عنه في مثل هذه المطـالب العالية من العجائب.

واعلم أن الــذي يمكننا ذكـــره في دفع هـــذا السؤال وجهان :

الأول : إنا قد ذكرنا في مقدمة هـــذا الكتـــاب أن المطـالب الإلهية ، عالية ، والعقـول البشـرية ضـعيفة ، فيجب أن يكتفى فيها بالأخذ بـالأخلق والأولى. وعند هـذا نقـول : لما ثبت حـدوث العـالم وثبت افتقـاره إلى فاعل ومحـدث ، وجب الاعـتراف بهـذا الفاعل والمحـدث. فأما إثبات الوسائط فلم يدل على وجودها

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) أما لا (م).

دليل فوجب الأخذ بالمتيقن ، وطرح المشـكوك المشـتبه. فهذا أحد الطريقين.

الثـاني : لما دللنا على أنه تعـالى قـادر على الإيجـاد والتكــــوين ، فحينئذ نقيم الدلالة على أنه يســــتحيل في الوجود أن يكون أكـثر من مـؤثر واحـد. وعند هـذا يسـقط القـول بإثبـات الوسـائط. فهـذا ما يمكن ذكـره في هـذا المقام.

السـؤال الثـاني : أن نقـول ما المـراد بالإحكـام والإتقـان؟ فـإن أريد به وقـوع هـذه الأشـياء على وفق المصلحة والمنفعة ، فهـذا معقـول ، وإن عـنيتم به معـنى آخر ، فلا بد من بيانه ثم نقـول : إما أن يريـدوا به كونه واقعا على وفق المصلحة (بوجه مـا) [1] وإما أن يريـدوا به كونه واقعا على وفق المصـلحة من كل الوجـوه. فـإن أردتم الأول ، فهذا القدر ، لا يدل على كـون الفاعل عالما فـإن الفعل الـذي يـأتى به الجاهل ، قد يكـون مطابقا للمصلحة من بعض [2] الوجوه. وإن عـنيتم به كونه مطابقا للمصلحة من كل الوجوه. فلم قلتم : إن الأمر كذلك؟ فإنا لا نعرف أن الشمس لو كانت أكبر مما هي الآن أو أصـغر كانت المنافع أكمل أو أقل ، ولا نعرف أحـوال الأفلاك في هـذا البـاب ، ولا نعـرف أيضا : أن أبـدان النـاس لو كـانت واقعة على غـير هـذا الوجه والشـكل ، كيف كـانت تكـون أحوالهـا؟ وبالجملة : فمن الـذي يمكنه إقامة الدلالة على أنه يمتنع وجـود وضع أكمل مما هو الآن ، مع أن الأوضـاع المغايرة لهذا الوضع أمور غير متناهية؟ ومن الـذي أحـاط عقله بكل تلك الأقسام ، ووقف عقله على كل ما في كل واحد منها من المنافع والمضار؟

السؤال الثالث : نزلنا عن البحث عن تفسير الإحكـام والإتقـان. فلم قلتم : إن كل من كـان فعله محكما متقنـا. فإنه يجب أن يكون عالما؟ والذي يدل على أن الأمر ليس كذلك وجوه :

الأول : أنه لا نزاع أن الجاهل بالصـفة ، قد صـدر عنه الفعل المحكم

---

(1) من (م).
(2) كل (ت).

المتقن على سبيل الإتقان مرة واحـدة. فالعـاجز عن نظم الشعر قد ينطق على سبيل الإتقـان بمصـراع من الشـعر والجاهل بالخط ، قد يكتب حرفا واحــــدا على الإحكـــــام والإتقان ؛ بالاتفاق والندرة (وإذا ثبت هذا فنقول : قد ثبت في العلـــوم العقلية : أن حكم الشـــيء حكم مثله [1] فلما ثبت أن العمل القليل قد يوجد من الجاهل ، وجب أن يكــون حكم أمثاله وأشــباهه كـذلك. وهــذا يــدل على أن صدور الفعل المحكم المتقن من الجاهل : جائز.

والثــاني : وهو أنا نشــاهد أن النحل يبــني الــبيوت المسدسة من غــــير مســـطرة ولا فرجـــار، على أحسن الوجــوه ، بل العقلاء الحصـفاء الكـاملون ، لو أرادوا بنـاء الـــــبيوت المسدسة من الشـــــمع مثل ما يبنيه النحل ، يعجــزون عنه والعنكبــوت أيضـا. إذا أرادت إصــلاح بيتها ، فإنها تأتي بأعمال عجيبة في ذلك البناء. والنملة إذا خبـأت في جحرها حبات الحنطة فإنها تفلق كل حبة إلى نصــفين ، لأجل أنه إذا أصـــابتها الرطوبة ، فإنها لا تنبت. وعجــائب أفعال الحيوانات مذكورة في الكتب. فهذه أفعــال محكمة متقنة. فــإن دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل ، وجب القول بأنها أكـثر علما من الإنسـان (لأن مـا) [2] في هذه الأنواع من الأفعال من وجوه الإحكام والإتقان ، أكـثر مما في أفعال الناس. وذلك بعيد جدا.

الوجه الثـالث : وهو أنا نــرى أن الإنســان إذا أراد أن يتعلم صـنعة الكتابة أو ضـرب الطنبـور أو صـنعة أخـرى ، فإنه في أول الأمر يحتـــــــاج إلى أن يستحضر في ذهنه صـورة حـرف حـرف ، وصـورة نقـرة نقـرة ، ومـتى كـان الإنســان باقيا في هــذه الدرجة ، فإنه يكــون مقصــرا في تلك الصــــناعة ، ثم إذا واظب على تلك الحرفة على تلك الحرفة مدة مديـدة ، وتمـرن فيها حصـلت له حالة عجيبة تسـمى بالملكة في اصـطلاح الحكمـاء ، بـأن يصـير بحيث يكتب على أحسن الوجــــوه من غــــير أن يحتــــاج إلى استحضار حرف حرف في الخيال ، بل ربما كان مشــغول القلب بمهم آخر ، وهو يكتب على أحسن الوجــــوه. فههنا الفعل المحكم المتقن الواقع على

(1) من (م).
(2) من (م).

أكمل الوجـــــوه ، حاصل مع أن العلم بتلك التفاصـــــيل والأحوال غير حاصل. فيثبت بهذا أن صـنعة الفعل المحكم المتقن ، لا تتوقف على كـون فاعله عالمـا. بل قد ذكرنا : أن استحضار العلم بكل واحد من تلك الحروف والأشـكال ربما منع ذلك الفاعل من الإتيــان بـــذلك العمل على وجه الكمال والتمام.

والوجه الرابع : هو أن الفلاسـفة القـائلين بـالموجب أضافوا تكوّن أبدان الحيوانات إلى تأثير الطبيعة ، واقتضاء القـوة المصـورة ، مع أن الطبيعة ليس لها شـعور وإدراك البتة ، فــإذا قيل لهم : كيف يعقل إســناد هــذه الأفعــال العجيبة ، والآثار المحكمة المتقنة إلى قوة ليس لها شعور ولا إدراك؟ أجـابوا بـأن قـالوا : إن هـذا غـير مسـتبعد في العقول ، وذلك لأن الفاعل إذا صار ماهرا في صنعته كاملا في حرفته ، وأراد العقلاء مدحه بأنه صـــار كــاملا في تلك الحرفة قالوا : إن هذه الحرفة صارت كالأمر الطبيعي له. فهذا (إقـرار من العقلاء بـأن كمـال حد القـادر الصـانع أن نقيسه في كيفية أفعاله بالطبيعة. وهذا [1] يدل على إقـرار العقلاء بـــأن أفعـــال [2] الطبيعة أكمل وأفضل من أفعــال الصناعة.

الوجه الخامس : وهو أن الأحيـاز متسـاوية والأوقـات متســـاوية. ثم إن المتكلمين قـــالوا : إنه اختص حـــدوث العالم بـوقت معين دون سـائر الأوقـات ، واختص حصـول ذات العالم بحيز معين دون سائر الأحياز ، فلما قيل لهم : ولم اختص حـــدوث العـــالم بـــذلك الـــوقت دون ســـائر الأوقــات؟ ولم حصل العــالم في ذلك الحــيز دون ســائر الأحياز؟ مع أن الأوقات بأسـرها متماثلة ، ومع أن الأحيـاز بأسرها متماثلة. أجابوا عنه بوجهين :

الأول : إنه لو حصل حـــــدوث العـــــالم في وقت آخر (غير) [3] هذا الوقت ، لكان هـذا السـؤال (المـذكور باقيا ، ولو حصل العالم في حيز آخر سوى هذا الحيز

---

(1) من (م).
(2) أفعال (س).
(3) غير (م).

المعين ، لكـان السـؤال) [1] المـذكور باقيا ، وكل سـؤال يبقى على كل التقديرات ، فإنه ساقط.

والثاني : إنهم قالوا : القادر المختار يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر من غير مرجح. إذا عرفت هذا ، فنقول : أجسـام العـالم يمكن تركيبها وتأليفها على وجـوه كثـيرة مختلفـة، غـير متناهيـة. وأحد تلك الوجـوه هو هـذا الوجه الواقع ، والفاعل القادر كان قادرا على هذا الوجه ، وعلى سـائر الوجـوه ، إلا أن القـادر يمكنه تـرجيح أحد المثلين على الآخر ، لا لمـرجح أصلا ، فصـدر عن القـادر ، هـذا الوجه المعين دون سائر الوجوه ، بمجرد كونه قادرا. فـإن مـذهبكم : أن القـادر (المختـار يمكنه تـرجيح أحد المثلين على الآخر ، لا لمرجح ، أو نقـول : إن القـادر) [2] لما كـان قادرا على هـذا الوجه ، وعلى سـائر الوجـوه ، لم يجز أن يقـال : ولم وقع هـذا الوجه على هـذا الوجه دون سـائر الوجوه؟ لأن هذا السؤال عائد على كل التقديرات ، فكان ساقطا ، وإذا ثبت هـذا ظهر حينئذ أن مجـرد كـون الفاعل قادرا كـان [3] في وقـوع هـذه الأشـياء على هـذه الأحـوال المخصوصة.

وحاصل الكلام : إن كل شـخص من أشـخاص النـاس مخصوص بمقدار معين ، مع أنه كـان يمكن وقوعه أعظم مما وقع عليه الآن ، أو أصـغر مما وقع عليه الآن. ولـذلك اختص بكـــون معين ، وخلقة معينة ، وطبيعية معينة ، مع أن سائر الصور والأحـوال كـانت جـائزة عليـه. فـإذا قلنا : ولم وقع هذا الوجه المعين دون سائر الوجوه الجائزة؟ لم يكن لنا عنه جواب، إلا أن نقول : القادر بمجرد كونه قادرا يمكنه (إيقـاع الشـيء على صـفة خاصة ، مع جـواز سـائر الصـفات ؛ لأن خاصـية القـادر المختـار) [4] تـرجيح المثلين على الآخر ، لا لمرجح فـإذا جوزنا هـذا. فلم لا يجـوز أيضا أن يقال أن القادر المختار يمكنه إيقاع هذه

(1) من (م).
(2) من (س).
(3) كان (س).
(4) من (م).

الأجسام على هـذه الصـفات المطابقة للمصـالح ، بمجـرد كونه قادرا من غير أن يعتـبر في ذلك الفاعل القـادر كونه عالما؟ والله أعلم [1].

السـؤال الرابع : هب أنا سـلمنا أن فاعل الأفعـال المحكمة المتقنة يجب أن يكـون له شـعور وإدراك. فلم لا يكفي في صـدور الأفعـال المحكمة عنه كونه ظانا ، ولا يشترط فيه كونه عالما؟ والدليل على الاحتمـال المـذكور لازم : ذلك ، لأن أصـحاب الحـرف والصـناعات إنما يـأتون بتلك الأفاعيل بنـاء على الظنـون والحسـبانات وإلا فـالآتي صنعة الكتابة ، كيف يمكنه تحصـيل العلم اليقيـني بـأحوال رأس القلم. وبأحوال سطح الكاغذ. وبأحوال كمية المـداد. وكيفيتـه. وبـأحوال حركـات الأصـابع بحسب ما لها من الكمية والكيفيـة؟ وكل هـذه الأحـوال مجهولة عند ذلك الكـاتب ، إلا أنه يظن ظنا غالبا أن هـذه الآلات والأدوات موافقة لتحصيل الصنعة المطلوبة ، فيسـتعمل تلك الآلات في تلك الصنائع بناء على الظنـون والحسـبانات ، فتحصل تلك الصـنائع ، فيثبت أن كل ما نشـاهده في العـالم من الصـنائع المحكمة المتقنـة. فإنه إنما يحصل بنـاء على الظنـون والحسـبانات ، ولا حاجة في تحصـيل شـيء منها إلى العلم الجـازم الموصـوف بـالقطع واليقين. وإذا ثبت هـذا فقد ظهر أن الاسـتدلال بالفعل المحكم المتقن على كون فاعله عالما في غاية الصعوبة.

فـإن قـالوا : إن صـاحب الظن قد يخطئ وقد يغلط ، وقد يعجز عن تحصـيل مطلوبه فنقـول : لا نـزاع في أن الأمر كما ذكرتم ، إلا أنا نرى الوجوه الكثيرة من النقـائص والآفـات والتشـويهات الكثـيرة في الخلقة حاصـلة في تركيبات هذا العالم ، فلعل هذه الأحـوال إنما حصـلت لأن فاعلها إنما يركبها بنـاء على الظن والتخمين ، فتـارة تقع على الوجه الصـواب الموافق للحكمة والمصـلحة ، وتـارة تقع على الوجه المضـطرب الفاسد وإذا كـان الاحتمـال قائما فعليكم أن تـدلوا على أنه غـير محتمل ، وعلى أنه باطل ، حـتى يتم دليلكم في الاسـتدلال بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل عالما.

(1) والله أعلم (م).

السؤال الخامس : إنا كما رأينا في هذا العـالم أفعـالا محكمة متقنة منسقة منظمة وأنها تـوهم كـون مـدبر هـذا العالم عالما حكيما ، فقد نرى هذا العالم أيضا مملوءا من الآفــات والمخافــات والتشــويهات في الخلقة والأحــوال المنفرة مثل العمى والزمانة والفقر الشديد.

(ونرى الإنسان الكامل في العلم والعمل محروما عن الخـــيرات الدنيوية ، ذليلا مهينا ، تحت تصـــرف الجهـــال والأراذل) [1] ونــــرى أخسّ الخلق مثل أرذل الصـــــبيان والنســـــوان (يحصل لهم الاســـــتيلاء على أهل الـــــدنيا والاستعلاء [2] على الخلق وهذه الأحوال غير لائقة بالرحيم العليم الحكيم ، وتقريـره) [3] إنه تعـالى إما أن يقـال : إنه خلق هذا العـالم لرعاية حكمة ومصـلحة ، أو خلقه لمحض القدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة. فـإن كـان الحق هو الثـاني فحينئذ هـذه الوجـوه الحاصـلة من المصـالح ما قصد الفاعل خلق العالم لأجلها ، بل اتفق أنه خصص هـذا القسم بالإيجـاد والتكـوين دون سـائر الوجـوه من غـير أن كان كونها مصلحة ، علة لرجحـان هـذا القسم على سـائر الأقسام ، وإذا كـان الأمر كـذلك ، فلم لا يجـوز أن يقـال : مجرد القدرة كافي في إخراج هذه الأشياء من العـدم إلى الوجـود؟ وأما إذا قلنا : إنه تعـالى خلق هـذا العـالم لأجل الرحمة والحكمة وإفاضة المنفعـة. فنقـول : لو كـان الأمر كــذلك لما خلق فيها أنــواع الآفــات والمخافــات. وحيث حصـلت هـذه الأشـياء ، علمنا أنها إنما حصـلت إما لعـدم العلم ، وإما لعدم القدرة.

وأجيب عن هذا السؤال. فقيل : الإحكام والإتقان يدل على علم [4] الفاعل ، لأن الجاهل يمتنع أن يصــــــدر عنه الفعل المحكم المتقن. أما الأفعــال الفاســدة الخسيسة فإنها لا تـدل على جهل الفاعل لأن العـالم يمكنه أن يـأتي بالأفعال الفاسدة الخسيسة. فعلم أنه ليس المقصــود من السؤال المذكور ما توهمه هذا

---

(1) من (م).
(2) الاستعلاء (س).
(3) من (م ، س).
(4) حكمه (س).

المجيب ، بل المقصود أنه كما قضى ظاهر العقل بأن الفعل المحكم المتقن لا يصدر إلا من العالم ، قضى ظاهر العقل بأن من كان موصوفا بالقدرة وبالعلم وبالرحمة. فإنه لا يسلط على الضعفاء أنواع الآلام والأوجاع ، ولا يسلط القوي الظالم على الضعيف المظلوم. وحيث شاهدنا هذه الأحوال في العالم لزم القدح في أحد هذه الصفات الثلاثة. فإن جاز لكم أن تثبتوا كمال القدرة والرحمة مع أن العقل يفضي بأن حصول (هذه الصفات الثلاثة يمنع من إيصال المضار والآلام إلى الضعفاء فلا يجوز لغيركم أن يقول بأن يحصل) [1] هذا القدر من الإحكام والإتقان في أجزاء العالم ، من غير أن يكون الفاعل عالما ، بل يكفي فيه كونه ظانا.

السؤال الخامس : إن القول بالإحكام والإتقان على مذهب أبي الحسن الأشعري غير معقول. وبيانه ، أن عنده البنية [2] ليست شرطا لحصول الحياة [3] ولسائر الصفات المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر. فإن مذهبه : أن الجوهر الفرد لا يمتنع اتصافه بالحياة وبالعلم وبالقدرة حتى يكون ذلك الجوهر الفرد أفضل خلق الله في العلم وأقواهم في القدرة وفي سائر الكمالات من السمع والبصر. واحتج على صحة مذهبه : بأن هذه البنية [4] مؤلفة من الأجزاء. فإما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء قابلا للحياة وللعلم وللقدرة مشروطا بكون الآخر كذلك. وإما أن تحصل هذه الحاجة من أحد الجانبين دون الثاني. وإما أن يكون كل واحد منها غنيا عن الآخر في هذه القابلية. والأول يوجب الدور ، والثاني يوجب امتياز أحد المثلين عن الآخر بحكم لازم ، ولما بطل هذان القسمان ، ثبت الثالث وإذا ثبت هذا ثبت أنه يصح في كل واحد من هذه الأجزاء التي لا تتجزأ أن يكون موصوفا بالحياة والعلم والقدرة (والسمع والبصر فإذا قيل له : إنا نرى أنه متى اختلت (هذه البنية

---

(1) من (م).
(2) أن عنده الثلاثة (م).
(3) الحياة (س).
(4) الستة (م).

واختلت) [1] هـــذه الأعضـــاء فإنه تبطل الحيـــاة والعلم والقـدرة) [2] قـال : ذاك بحسب عـادة أجراها الله تعـالى. فإما أن يقال : إن حصول الحياة مفتقر إلى حصـول هـذه البنية. وحصـول الإبصـار والسـماع مفتقر إلى خلقة العين والأذن. فليس الأمر كـذلك. إذا عـرفت هـذا فنقـول : إن على مذهبه ليس لشـيء من التركيبـات والتصـورات أثر في حصـول شـيء من المنـافع والمصـالح. وعلى هـذا التقدير فإنه لا يمكننا أن نقول : إنه تعالى إنما خلق العين على هـذه الخلقة لأجل أن يكمل بها ، الإبصـار. وإنما خلق المعدة على هـذا الوجه ، لأجل أن يكمل بها فعل الهضـم. وعلى هذا التقدير فإنه يبطل ما يـذكره أصـحاب التشـريح من منـــافع الأعضـــاء ونحن لا نفهم من لفظ الإحكـــام والإتقـان إلا هـذا الوجـوه. فـإذا بينا أن شـيئا منها لا يصح على مـذهب الأشـعري. فقد بطل الإحكـام والإتقـان على مذهبه ، فكيف يمكنه يسـتدل بالإحكـام والإتقـان على [3] علم الفاعل القادر؟

(1) من (س).
(2) من (م ، س).
(3) علم (م) فعل (س).

الفصل الثالث

في

تقرير طريقة اخرى سوى طريقة الاتقان

والاحكام تدل على كونه تعالى عالما بناء على كونه

تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذّات

اعلم أن هاهنا طريقا آخر ، أقوى من دليل الإحكام والإتقان وتقريره : أن نقول : قد عرفت أن العلم إما تصور وإما تصديق. فنقول : أما تصور الحقائق والماهيات فحاصل لله تعالى. والدليل عليه : هو أنه قد ثبت أنه قادر مختار ، والقادر المختار إنما يفعل بواسطة القصد إلى التكوين والتخليق ، والقصد إلى التكوين والتخليق مشروط بتصور تلك الحقائق ، فإن لم يكن متصورا لماهية من الماهيات امتنع منه القصد إلى تكوينها. وتخليقها. والعلم بذلك ضروري فيثبت أنه تعالى متصور لهذه الماهيات.

جئنا إلى التصديقات فنقول : إنها أيضا حاصلة (له تعالى) [1] والدليل عليه ، هو أن هذه الحقائق منها ما هي متلازمة ، ومنها ما هي متعاندة (ومنها ما هي لا متلازمة ولا متعاندة ، أما المتلازمات فهي على قسمين منها ما يكون لازما بغير واسطة) [2] ومنها ما يكون لازما بوسائط. واللوازم التي تكون بوسائط ، هي أشياء متلاصقة ويكون لزوم كل واحد منها لملاصقه ، لزوما بغير واسطة ، واستلزم كل واحد منها بملاصقة [3] المتصل به ، القريب منه إنما يكون لذاته ،

(1) من (س).
(2) من (م ، ت).
(3) بملازمة (م).

فـإذا حصل تصـور تلك الماهية ثم إن تلك الماهية لـذاتها تـوجب استلزام ذلك اللازم المتصل بـه، فحينئذ يلـزم من حصول ذلك المتصـور ، حصـول العلم بكـون ذلك التصـور مستلزما لـذلك اللازم ، ثم يلـزم من العمل بحصـول ذلك اللازم الثاني العلم بحصـول اللازم الثـالث. وهلم جـرّا إلى آخر المراتب.

فلما كانت التصورات حاضرة كـانت لوازمها معلومة ، فيكون لزوم بعضها لبعض معلوما (ويكـون منافـاة بعضـها لبعض معلومـا) [1] والأشـياء الـتي لا تكـون متلازمة ولا متعاندة تكون هذه الأحوال منها أيضا معلومـة. والحاصل : أنه لما (ثبت حصول التصورات، وثبت أن التصورات إما) [2] علل للملازمات أو للمعاندات أو لانتفاء اللزوم والعنـاد ، وثبت أن تصـور ذات العلة يـوجب العلم بلوازمها يثبت أن الكل يصير معلوما. وهذا الطريق أضبط، وعن الإشـكالات أبعد.

وهاهنا طريق آخر في تقرير هـــذا الكلام : وهو أن نقـول : لما ثبت أنه فاعل مختـار وهو إنما يفعل بواسـطة القصد إلى الإيجاد ، فلا بد وأن يحضر عنـده تصـور معـنى الموجود ، لأنه لو لم يعرف أن الموجود ما هـو؟ امتنع منه أن يقصد إلى الإيجـاد ، وإذا عـرف أن الموجـود ما هـو؟ والموجود من حيث أنه موجود يقبل الانقسام إلى الواجب والممكن ، وجب أن تعرف هذا الانقسام ، وإذا عرفت هذا الانقسام ، فقد عرفت أن الواجب ما هو؟ وأن الممكن ما هو؟ وبهذا الطريق (عرفت كليا ، و) [3] متى عـرفت كليا ، فقد عرفت انقسـامه إلى جزئياته ، لما ثبت أن تصـور كل ماهية من حيث هي هي ، موجب لانتقـال الـذهن منها إلى لوازمها ، ثم من تلك اللوازم إلى لوازم تلك اللـوازم بالغة ما بلغت. فهـذا طريق حسـن. يمكن تقويته بالمبـاحث المنطقية ، المفرعة على أن العلم بالماهية يــوجب العلم بلازمه القريب. والله أعلم.

---

(1) من (م ، س).
(2) من (م ، ت).
(3) من (س).

الفصل الرابع

في

تقرير الوجوه التي استدل بها الشيخ الرئيس

أبو علي بن سينا في سائر كتبه على كونه تعالى عالما بالمعلومات

اعلم. أنه ذكر في هذا الباب وجوها ثلاثة :

فالطريق الأول : بين فيه كونه تعالى عالما بذاته : ثم بين فيه : أن علمه بذاته يوجب كونه عالما بما سواه.

والطريق الثاني : بين فيه كونه تعالى عالما بغيره. ثم بيّن أنه متى كان عالما بما سواه ، فإنه يجب أن يكون عالما بذاته.

والطريق الثالث : يذكر فيه أن الجوهر المجرد إذا اتحد بالصورة المجردة وحصل التعقل. فالذي يكون مجردا لذاته أولى أن يكون عقلا ومعقولا وعاقلا. فهذا مجموع الوجوه التي عول عليها.

أما الطريق الأول : فتقريره : أن نقول إنه عالم بذاته ، وكل من كان عالما بذاته ، وجب أن يكون عالما بلازمه القريب ، ويلزم من [1] علمه باللازم الأول (علمه باللازم) [2] الثاني. وعلى هذا الترتيب حتى تصير جميع اللوازم معلومة. وهذا الكلام مبني على أصلين :

الأصل الأول : إنه تعالى عالم بذاته. والدليل عليه : أنه تعالى موجود

---

(1) من (س).
(2) من (س).

قـائم بنفسه مجـرد عن الجسـمية ، وكل من كـان كـذلك فإنه يجب أن يكـون عالما بذاتـه. أما المقدمة الأولى فقد سـبق إثباتهـا. وأما المقدمة الثانيـة. وهي أن كل من كـان قائما بنفسه غنيا عن المـادة فإنه لا بد وأن يعلم نفسـه. فالدليل على صحتها. وجهان :

الوجه الأول : إنه قد ثبت أنه لا معنى للعلم إلا حضور[1] ماهية المعلوم عند العالم ، فإذا حضـرت ماهية مجـردة عند ماهية مجـردة صـارت الماهية القائمة بنفسـها عالمة بذلك الشيء. إذا ثبت هذا فنقول : الشـيء إذا كـان قائما بنفسه لم تكن حقيقة وجـوده حاصـلة لغـيره ، بل كـانت حقيقته حاصـلة لنفسـه. فـإذا كـان حصـول ماهية مجـردة لماهية أخـرى مجـردة يقتضي كـون ذلك الموجـود القـائم بنفسه عالما ، فههنا لما حصـلت حقيقة ذلك الشـيء بنفسها ، وجب كـون ذلك الشـيء عالما بنفسـه. وذلك هو المطلوب.

الوجه الثـاني : إنه لا شك في أن الواحد منا يعلم نفسه ، وقد بينا[2] أن العلم عبـارة عن حضـور ماهية المعلـوم في العـالم. فـإذا علمنا أنفسـنا ، فإما أن يكـون ذلك لأجل أن صورة متساوية أنفسنا ، حضرت عند نفسنا. أو لأجل أن نفس نفسنا حضرت عند نفسنا ، والأول باطل ، لأنه يلـزم اجتمـاع المثلين ، ولأنه ليست إحـداهما بالمختلفة ، والثانية بالحالة أولى من العكس. ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن علمنا بنفسنا ليس إلا حضـور نفسـنا عند نفسنا ، وإذا كان كـذلك وجب في كل شـيء حضـرت نفسه عند نفسه أن يكون عالما بنفسه.

وواجب الوجود كذلك ، فيجب أن يكون عالما بنفسه.

ولقائل أن يقـول : الكلام على هـذه الحجة[3] من وجوه : الأول : إن هذا بناء على أن العلم بالشـيء عبـارة عن حضـور ماهيته في ذات العـالم ، وقد دللنا بـالبراهين القاطعة على فساد هذا الأصل.

---

(1) حصول (س).
(2) بينا (س) ثبت (م).
(3) هذه من وجوه (م).

الثاني : لو سلمنا هذا الأصل. لكنكم تـدعون أن العلم بالماهية مشـروط بحضـور هـذه الصـورة ، أو تـدعون أن العلم بالماهية نفس حضـور هـذه الصـورة؟ فـإن ادعيتم الأول فهو مســلم. إلا أنه لا يلــزم من حضــور [1] شـــرط الثاني ، حصول ذلك الشيء ، فلم يلزم من حضـور شـيء لشيء صيرورة ذلك الشيء عالما بـه. وإن ادعيتم الثـاني فهذا باطل. للوجوه الكثيرة التي لخصناها في إبطـال هـذا الكلام.

الثالث هب أن حضور الماهية المجردة عند حضـور [2] ماهية أخرى مجردة : في نفس العلم. فلم قلتم : إن ذات الشـــيء [3] حاضــرة عند نفســه؟ وبيانه : وهو أن حضــور شـــيء عند شـــيء ، نســبة مخصوصة بينهما ، وحصــول النسبة مشروط بكون أحد [4] المعنـيين مغـايرا (للآخـر) [5] وعند عدم التغاير يسـتحيل الحكم عليه بكونه حاضـرا عند نفسه.

لا يقال : الكلام عليه من ثلاثة أوجه :

الأول : إن حضــور الشـــيء عند الشـــيء [6] أعم من حضوره عند شيء يغايره ، لكن[7] لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ولا يلزم لـذلك من كـذب [8] قولنا : إن الشـيء لم يحضر عند غـيره ، كـذب قولنا : إن الشـيء لم يحضر عند الشيء.

الثـــــــاني : وهو أن كل ذات مشخصة ، فإنها ماهية تشخصـت. وتشـخص تلك الماهية زائد على تلك الماهية ، فقد حصل هناك أمور ثلاثة. أحدها : تلك

---

(1) حصول (س).
(2) حضور (ت).
(3) الله (ط) الشيء (م).
(4) بكون المعنيين (م).
(5) من (م).
(6) عند نفسه (ت).
(7) يغايره لا يلزم (م).
(8) من كذب (م).

الماهيــة. والثــاني : تلك الشخصــية. والثــالث المجمــوع الحاصل من الماهية والشخصية. وإذا ثبت هذا. فقد حصل التغــاير بين المجمــوع وبين أحد [1] أجزائه ، فلم يبعد أن يقال : إنه حضرت تلك الماهية عند ذلك الشخص؟.

الثالث : إن كل أحد يعلم بالضرورة صحة قوله : ذاتي كذا وكـذا (وذاتك كـذا وكـذا) [2]. فيضـيف ذاته إلى نفسـه. وذلك يدل على صحة إضافة الشـيء إلى نفسه ، وإذا صح هــذا لم يمتنع أن يقــال : إن هــذه الــذات حضــرت عند نفسها. وهذه الوجــوه أقصى ما يمكن أن يقـال في تقرير هذا الكلام.

واعلم أن الوجه الأول في غاية الضـــــعف. لأن قولنا حضور الشيء عند الشيء ، أعم من (قولنا) [3] : حضــوره عند شــيء يغـايره. وكـذلك كـون الشـيء محركا للشـيء ومــؤثرا في الشــيء أعم من كونه محركا لشــيء غـيره ، ومن كونه مؤثرا في غيره. فإن صح ما ذكـرتم لـزم جـواز كـــون الشـــيء محركا لنفسه ومـــؤثرا في نفسه ، وعلة لنفسه وإن لم يلزم صحة هذا ، فكـذلك لا يلـزم صـحة ما ذكرتم.

وأما الوجه الثـــاني فهو أحسن من الوجه الأول ، لأنه قد حصل التغاير فيه من بعض الوجـوه ، وحصـول التغـاير بوجه ما ، يكفي في حسن الإضــــافة ، وفي إمكانها ، ثم تأكد هذا المعقول بالوجه الثالث ، وهو إطباق النـاس على صــحة إضــافة الــذات إلى نفســها ، حيث قــالوا : ذاتي. وذاتك. فهذا تمام الكلام في هذا السؤال.

الوجه الرابع من الوجــوه [4] : هب أنه يصح في العقل كــون الشــيء حاضــرا عند نفسه ، وثبت أيضا أن حضــور الشيء عند نفسه يقتضي حصول

(1) وبين أجزائه (م).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) في الأصل الوجه الرابع في السؤال.

معنى العالمية [1] ، إلا أنا نقول الشيء الذي حضرت عند شيء آخر حقيقة مخصوصة. وهذا الذي يقولـون إنه حضر عنه نفسه حقيقة أخــرى ، ولا يلـــزم من ثبــوت حكم في حقيقة ثبــوت مثل ذلك الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة الأولى ، فهـــــــذا هو الكلام على الوجه الأول. وأما الوجه الثـاني. فهو أيضا بنـاء على أن إدراك الشـيء عبـارة عن حضور صورة المعلوم عند العالم. وقد أبطلناه. ثم نقول : لو سـلمنا ذلك إلا أنا نقـول : هب أن حضـور نفسـنا عند نفسنا يوجب كوننا عالمين بنفسـنا. فلم قلتم : إن حضـور ذات الله تعالى عند ذاته يوجب كونه عالما بنفســه؟ وذلك محال [2] ذلك لأن نفوسنا مخالفة بالماهية لذاته ، ولا يلزم من حصول حكم في شيء ، حصول مثل ذلك الحكم فيما يخالفه. والله أعلم.

الأصل الثـــاني [3] : ســـلمنا أنه تعـــالى عـــالم بذاته المخصوصـة. فلم قلتم : إنه يلـزم أن يكـون عالما بسـائر الأشياء؟ وقد احتجوا عليه بأنه تعالى علة لما سواه لذاتـه. فإذا علم ذات نفسه ، وجب أن يعلم كونها علة لما عـداه. وإذا علم ذلك فقد علم ما عداه. لأن من المحــال أن يعلم كونه علة لما عـــداه. مع أنه لا يعلم ما عـــداه. فيثبت أنه يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله [4] القريب ، ثم يلــزم من علمه بمعلوله الأول علمه بمعلوله الثـاني. لأن المعلول الثـاني معلـول أول ، للمعلـول الأول. وهكـذا يلزم من علمه بالمعلول الثاني علمه بالمعلول الأول على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا.

واعلم أن هــذا الاســتدلال إنما يتم على مــذهب من يقول : إنه تعالى موجب بالـذات لوجـود هـذه الممكنـات. أما من يقول : إنه تعالى فاعل مختار. فـإن هـذه الحجة لا تتمشى على قولـــه. ثم نقـــول : إنا إذا قلنا إن الألف علة للبـاء. فإما أن يكـون نفس كونه ألفا ، هو نفس كونه علة للباء. وإما أن يكون

---

(1) القابلية (س).
(2) بنفسه ذلك لأن نفوسنا (م ، س).
(3) في النسخ : الفصل الثاني.
(4) بمعلومة (م).

كونه ألفا مغـــايرا لكونه علة للبـــاء ، إلا أنه من لوازمـــه. والأول باطـل. لأنا بالضـرورة نعلم التفرقة بين أن يقـال [1] : الألف ألـــف. وبين أن يقـــال الألف علة للبـــاء. ولو لا التغاير لما حصـلت هـذه التفرقـة. وأيضا : فـالألف إشـارة إلى تلك الـذات المخصوصة وكونه علة لكـذا حالة نسـبية إضافية والحقيقة المخصوصة الـتي ليست هي في نفسـها نسبة وإضافة ، لا بد وأن تكون مغايرة للنسـبة وللإضـافة. وأيضا : فإنه يصح العلم بتلك الحقيقة المخصوصة مع الـذهول عن كونها علة للبـاء ، ويصح أيضا تعقل المفهـوم من علة الباء ، مع الـذهول عن تلك الحقيقة المخصوصـة. وذلك يـوجب التغـاير. إذا ثبت هـذا فنقـول : ثبت أن كـون الألف ألفا مغـــاير لكونه علة للبـــاء. وإذا كـــانت هـــذه (المغـــايرة حقـــه) [2] لم يكن علمه بنفسه المخصوصة[3] وذاته المعينة عين العلم بكونه علة للبـــــاء. اللهم إلا أن يقـال : إن علمه بذاته يـوجب العلم بلوازمه ، إلا أن هـذا نفس المطلـوب. فـإذا جعلنـاه مقدمة في إثبـات هـذا المطلوب ، لزم إثبات الشيء بنفسه ، وأنه باطـل. وتمـام الكشف أنا قلنا : الـــدليل على أنه يلـــزم من علمه لذاته المخصوصة علمه بمعلوله الأول ؛ هو أنه لذاته [4] علة لذلك المعلول القـريب. فـإذا علم ذاته فقد علم كونه علة لذلك المعلول القريب. ونقـول : موضع المغالطة هو هـذا الكلام. فـإنكم إن أردتم أن ذاته نفس كونه علة للمعلـول القريب. فهذا باطـل. وإن سـلمتم التغـاير. فلم قلتم : إنه يلـزم من علمه بتلك الـذات المخصوصة علمه بكونه علة للمعلـول القـريب؟ وهل الـنزاع وقع إلا في قـولكم : إن العلم بالشـيء يـوجب العلم بلوازمـه؟ فهـذا تمـام البحث عن هذه المقدمة.

ثم نقول : الذي يدل على أن هـذه المقدمة ليست [5] حقة وجـوه : الأول : إنا نعلم ماهيـات كثـيرة ، وحقـائق كثيرة. وكل حقيقة يشير

---

(1) الألف الألف (م).
(2) من (س).
(3) بنفسه المخصوصة (م).
(4) لذاته (م).
(5) المقدمة حقة (س).

العقل إليها ، فإن لها بالنسـبة إلى سـائر الحقـائق أحـوال ثلاثة : إما أن تكــون مســتلزمة لها ، أو منافية لها ، أو لا مسـتلزمة لها ولا منافيـة. وكونها مسـتلزمة للأمر الفلاني لازم من لـوازم تلك الماهية ، وكونها منافية لنـوع آخر من الماهيـات ، لازم آخر من لوازمها ، وكونها بحيث لا تكــون مستلزمة لنوع ثالث ولا منافية له ، نوع ثالث من اللوازم. فلو لزم من العلم بماهية من الماهيات ، العلم بلوازمها ــ ونحن قد علمنا بعض الماهيـــات ـــ وجب أن يعلم كونها مسـتلزمة للنــوع الفلاني ، وكونها منافية للنــوع الثـاني ، وكونها غير مسـتلزمة للنـوع الثـالث ولا منافية لـه. ومـتى علمنا ذلك وجب أن نعلم جميع الماهيــات ، فلو لــزم من المعلم بالماهية العلم بلوازمها ، لـــزم من المعلم بماهية واحدة العلم بجميع الماهيات الـتي لا نهاية لهـا. ولما كـان ذلك باطلا فكذلك ما ذكروه يجب أن يكون باطلا.

والثاني : إنا نعقل ماهية الجسم بالبديهة. ومن لـوازم هذه الماهية إما حدوثها أو قدمها ـ على اختلاف القولين ــ فلو كــان العلم بالماهية يــوجب العلم بلوازمها لــزم من العلم البديهي بماهية الجسم حصول العلم البـديهي بكونه قــديما أو محــدثا ، ولما كــان ذلك بــاطلا لــزم بطلان ما ذكروه.

الثـالث : وهو أن جـوهر نفسـنا جـوهر قـائم بنفسه مجرد عن الجسمية وعلائقها.

فعل ما تعين [1] قولكم نفسنا لنفسنا ، فنفسـنا عالمة بماهية نفســـنا ، وجب أن يلــــزم من علمها بنفســـها المخصوصة علمها بجميع آثارها ولوازمها ، فكـان يجب أن يكــون علم النفس بكونها مجــردة عن الجســمية وبكونها واجبة الحدوث وبكونها واجبة البقــاء ، علما بــديهيا. وحيث لم يكن الأمر كــذلك علمنا أنه لا يلــزم من العلم بالماهية العلم بجميع لوازمها.

---

(1) ما تعين (س).

الرابع : كما أن المعلــول من لــوازم العلة ، فكــذلك العلة أيضا من لوازم المعلول ، فلو لزم من العلم بالعلة ، العلم بــالمعلول وجب أيضا أن يلــزم من العلم بــالمعلول العلم بالعلة ، لكنا نعلم ذواتنا المخصوصة وأحــوال ذواتنــا. ولا نزاع أن ذواتنا وأحوال ذواتنا ، معلولات للعلل العالية ، فلو لزم من العلم بالشــيء العلم بلوازمه ، لــزم أن يلــزم من علمنا بذواتنا وأحوال ذواتنا ، علمنا بالعلل العالية على التفصــيل التــام. وحيث لم يلــزم ذلك ، علمنا : أن العلم بالشيء لا يوجب العلم بلوازمه.

واعلم أنه يمكن الجـواب عن هـذا السـؤال. فيقـال : العلم بالعلة يـوجب العلم بـالمعلول. أما العلم بـالمعلول ، فإنه لا يـوجب العلم بالعلـة. والفـرق بين الصـورتين : أن العلة المعينة تـوجب لعينها وذواتها ذلك المعلـول المعين ، فلا جـــرم صح أن يقــال : إنه يلــزم من العلم بتلك العلة المعينة العلم بـــذلك المعلـــول المعين. (أما المعلـــول المعين) [1] فإنه إنما يفتقر لإمكانه إلى العلـة. والإمكـان لا يحوجه إلى تلك العلة ، وإلا لــــزم أن يكــــون كل ممكن محتاجا إلى تلك العلة المعينة بعينهـــا. ومعلـــوم أن الأمر ليس كذلك ، بل الإمكـان يحوجه إلى علة ما ، فأما وقوعه بتلك العلة المعينة [2] ، فإنما كان لأجل أنه لما وجدت تلك العلة ، وأوجبته ، لا جرم استند ذلك المعلـول إليه ، فيثبت أن (ذلك المعلول لا يقتضي الاحتياج إلى هذه العلة بعينها. وإنما[3] يقتضي الاحتيـــاج إلى مطلق العلة ، فلا جـــرم لم يلــزم من العلم بــالمعلول المعين ، العلم بعلته المعينــة. وهـــذا فـــرق واضح (معقـــول) [4] بين الصـــورتين. وبالله التوفيق [5]

(1) من (س).
(2) المعنية (م).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) وبالله التوفيق.

الطريق الثاني من الطرق التي ذكرها الشيخ الرئيس (أبو علي سـينا) [1] : قـال : دل الـدليل على أنه تعـالى عـالم بغيره ، وإذا كان عالما بغيره ، وجب كونه عالما بذاته.

أما الأصل الأول : وهو قولنا : إنه عـــالم بغـــيره. فالدليل عليـه. هو أنه لا يمتنع أن نعلم ذات الله تعـالى مع أي معلــوم كــان. وقد ثبت بالــدليل أن العلم بالشــيء لا يحصل إلا عند انطبـاع صـورة المعلـوم في العـالم ، فـإذا حصل العلم بـذات (الله تعـالى) [2] مع العلم بغـيره ، فقد حضــرت هاتـــان الماهيتـــان في الــذهن معا ، فحصــول المقارنة بين هاتين ، الماهيتين غير ممتنع ، فإما أن تكـون صــحة هــذه المقارنة مشــروطة بكــون هــذه الصــورة (حاضرة) [3] في الـذهن (وإما أن لا تكـون. والأول باطل ، لأن حضــور هــذه الصــورة في الــذهن) [4] مقارنة لهــذه الماهية ، مع الـــذهن. فلو كـــانت صـــحة هـــذه المقارنة مشروطة (بكون هذه الصورة) [5] حاضرة في الــذهن وقد دللنا على أن حضورها في الذهن مقارنة بينها وبين الذهن لزم أن تكون صحة هذه المقارنة مشروطة بحصـول هـذه المقارنة [6] ، لكن بشرط سابق على المشروط فيلزم أن يكـون وقـوع الشـيء سـابقا بالرتبة على إمكـان وقوعه ، لكن الإمكان سابق على الوقوع ، فيلزم الدور وهو محــال ، فيثبت بهــذا الــدليل : أن صــحة هــذه المقارنة غــير مشروطة بكـون هـذه الصـورة (حاضـرة) [7] في الـذهن ، وإذا كــان الأمر كــذلك فســواء حضــرت تلك الماهية في الذهن أو في الخارج ، وجب أن يصح عليها هذه المقارنة ، فكما أن الصورة المعقولة من ذات الله تعالى كـان يجـوز أن تقارنها صور

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (م ، س).
(4) من (م ، س).
(5) هذه الصورة (س).
(6) هذه المقارنة مشروطة بحصول : سقط (م).
(7) من (م).

سـائر المعقـولات ، وجب أن يصح على ذات الله حـال كونها موجـودا في الأعيـان أن يقارنها صـور سـائر المعقولات ، لكنا قد بينا أنه لا معنى للتعقل والإدراك ، إلا هـذه المقارنة ، فلما دل الـدليل على أن هـذه المقارنة جـائزة على ذات الله تعـالى. وجب القطع بأنه يصح على ذات الله تعالى أن يكون عالما بالأشياء.

إذا ثبت هذا فنقول : كل ما صح على ذات الله تعـالى وجب حصـوله له ، لأنه لو صح عليه أمر من الأمـور ، مع أنه لا يجب حصـوله [1]. فحينئذ يكـون التغـير جـائزا عليـه. وذلك محال ، لأن كل صفة تفرض فإما أن تكون ذات الله مستقلة باقتضـائها ، وإما أن تكـون مسـتقلة بـدفعها. وإما أن لا تكـون مسـتقلة لا بالاقتضـاء ولا بالـدفع. والأولان يوجبان إما دوام الإيجاب ، أو دوام السلب. وذلك يمنع من جواز التغـير. والثـالث يـوجب المحـال ، لأن تلك الـذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وسلبها ، لكن ثبوتها وسـلبها لا بد فيها من سبب منفصل عن الـذات. فعلى هـذا : الـذات موقوفة التحقق (على ثبـوت تلك الصـفة أو سـلبها. وذلك الثبـوت وذلك السـلب موقـوف (التحقـق) [2] على ثبـوت شيء منفصل أو سـلبه ، والموقـوف على الموقـوف على الشـيء موقـوف [3] على الشـيء. فـذات واجب الوجـود موقوفة في تحققها على الغـير ، والموقـوف على الغـير ممكن لذاته. فيلـزم أن يكـون واجب الوجـود لذاته ممكن الوجود. وهو محال. فيثبت أن التغير على ذات الله تعـالى وصفاته محال ، وإذا كان كـذلك فكل ما صح في حق الله تعـالى ، وجب أن يكـون حاصـلا. وقد ثبت أنه يصح كونه تعالى عالما بالمعلومات ، فوجب أن يكون عالما بها.

فهـذا تمـام الكلام في بيـان أن الله تعـالى يجب أن يكون عالما بما سواه.

والأصل الثاني : أنه إذا ثبت أن الأمر كذلك. فنقـول : يجب أيضا أن يكـون عالما بذاته ، لأن كل من علم شـيئا فإنه يمكنه أن يعلم كونه عالما به ،

---

(1) حصوله (ط).

(2) من (م ، س).

(3) التحقق على ثبـوت شـيء منفصل أو سـلبه. والموقـوف على الموقـوف على الشيء ، موقوف : سقط (س).

والعلم بكونه عالما ، بكـــــذا (حكم على ذاته بكونه عالما بكذا) [1] وكل تصديق فإنه مسبوق بتصور طرفيه ، فالعالم بغيره يمكنه أن يعلم ذاته ، ومتى ثبت الإمكـان فقد نفي [2] الوجوب بالدليل المتقـدم ، فيثبت أنه تعـالى عـالم بكل ما سواه [3] ، وأنه عالم بذاته المخصوصة. هذا تلخيص هذا الكلام على أحسن الوجوه ، وهو المـراد من قـول الشـيخ الرئيس في كتاب الإشارات في النمط الثـالث في النفس الأرضــية [4] : «كل من يعقل شــيئا ، فإنه يمكنه أن يعقل بالقوة القريبة من الفعل إلى آخر هذا الفصل.

ولقائل أن يقـول : الاعـتراض على هـذا الكلام من وجوه :

السؤال الأول : لا نسـلم أنه يمكننا أن نعقل ذات الله فضلا عن أن يقال إنه يمكننا أن نعقل ذاته مع تعقل سـائر الذوات. وتقرير هـذا الكلام : هو أن مـذهب الحكمـاء : أن كنه ذات الله غير معقول للبشر. وإنما المعلوم عند الخلق من الله تعالى الصفات السلبية والصـفات الإضـافية. فأما الذات المخصوصة من حيث هي هي فغير معلومة للخلق. وإذا ثبت أن تلك الــذات المخصوصة غـــير معلومة البتة ، كان القول بأنه يصح العلم بها حال حصــول العلم بغيرها : خطأ [5].

(1) من (س).
(2) نفى (م).
(3) ما يقوله (م).
(4) نص عبـارة ابن سـينا : «إنك تعلم أن كل شـيء يعقل شـيئا ، فإنه يعقل بــــــالقوة القريبة من الفعل أن يعقل ، وذلك عقل منه لذاته ، فكل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته. وكل ما يعقل فمن شأنه ماهية أن تقارن معقـولا آخر ، ولـذلك يعمل أيضا مع غـيره. وإنما تعقله القـوة العاقلة بالمقارنة لا محالـة. فـإن كـان مما يقـوم بذاته ، فلا مـانع له من حقيقتـه. أن يقـارن المعـنى المعقول. اللهم إلا أن تكون ذاته ممنـوة في الوجـود بمقارنة أمـور مانعة من ذلك ، من مـادة أو شـيء آخر إن كـان. فـإن كـانت حقيقته مسـلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصـورة العقلية إياها فكـان لها ذلك بالإمكـان. وفي ضـمن ذلك إمكان عقله لذاته» (فصل 17 نمط 3).
(5) العمل (م).

السـؤال الثـاني : سـلمنا أنه يصح أن تصـير ذات الله تعـالى معلومـة. فلم قلتم : إنه يصح العلم بها ، مع العلم بغيرها؟ وتقريره : أنا نجد من أنفسنا وجـدانا ضـروريا ، أنا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلـوم فإنه لا يمكننا في ذات الـوقت توجيه الـذهن نحو استحضـار معلـوم آخـر. والعلم بذلك (ضروري. ولذلك فإن من كان مشتغل الفكر في مســألة منطقية فإنه في تلـــك) [1] اللحظة لا يمكنه توجيه الذهن نحو مسألة هندسية. والعلم بـذلك ضـروري. وهــذا يــدل على أن الجمع بين علمين في الــذهن دفعة واحـدة محـال ، أو نقـول إنه وإن كـان ذلك ممكنا [2] في الجملة ، إلا أنه هاهنا غــير ممكن ، لأنه ثبت بالاســتقرار : أن القوى الحاسة حال شعورها بالمحسوسـات القوية ، لا يمكنها الشعور بالمحسوسات الضعيفة. فالسراج إذا وضع في مقابلة قــرص الشــمس لا نحس بــذلك الســراج ، والبعوضة إذا طنت عند ظهـــور الرعد لا نحس بطـــنين البعوضة ، فكــــــذلك هاهنا ذات الله تعـــــالى أعظم الموجــودات. وعليه فإنه أعلم المعــارف ، وعند حضــور عرفانه في العقل ، يمتنع حضور عرفان غيره. فلم قلتم : إن الأمر ليس كـذلك؟ فـإن قـالوا : إنا إذا عرفنا أن هـذا العالم مفتقر في وجـوده إلى إيجـاد واجب الوجـود. فهـذا علم بإضـافة مخصوصة بين العـالم وبين واجب الوجـود ، والعلم بإضافة أمر إلى أمر مشروط بـالعلم بالمضـامين ، فحـال حصـول العلم بهـذه الإضـافة وجب أن يكـون العلم بـالعلم ، والعلم بـواجب الوجـود حاضـرا. وذلك يقتضي [3] جواز حصول العلم بواجب الوجود مع العلم بغيره. فنقـول : هــــــذا مغالطة محضة ، وذلك لأن العلم بكونه واجب الوجــود علم بصــفة من صــفاته ، وليس هــذا علما بذاته المخصوصة ، وإذا كــان الأمر كــذلك لم يلــزم من علمنا بمعــنى كونه واجب الوجــود ، علمنا بذاته المخصوصــة. فزال هذا السؤال.

السؤال الثالث : هب أنه يصح منا أن نجمع بين العلم بذات الله تعالى

---

(1) من (م).
(2) ممكنا (س).
(3) نقيض (م).

وبين العلم بكذا وكذا ، إلا أن هذا الاستقرار إنما يطرد في الأشــياء الــتي جربناها ووجــدنا أنه لا[1] يمتنع الجمع بين العلم بالله تعـالى وبين العلم بتلك الأشـياء ولا يلـزم من صـحة هـذا الجمع[2] في بعض الصـور صـحته في جميع الصور (فلعل هاهنا معلومات لا يمكن الجمع بين العلم بها وبين العلم بالله) [3] اللهم إلا إذا حصلت التجربة في جميع المعلومات التي لا نهاية لها ، إلا أن دخول [4] ما لا نهاية له في الوجـود محـال ، فكـانت هـذه التجربة ممتنعة ، فكـان الحكم بصـحة المقارنة بين العلم بـذات الله تعـالى وبين العلم بكل واحد من المعلومـــــــات حكما مبنيا على الاستقرار والتجربة في الصور القليلة.

السـؤال الرابع : هب أنا سـلمنا صـحة هـذه المقارنة بين العلم بـــذات الله تعـــالى وبين العلم بكل واحد من المعلومـات. لكن لم قلتم : إنه تصح حصـول المقارنة بين العلم بالله وبين مجموع العلوم المتعلقة بالمعلومات فـإن الحكم الثـابت في حق كل واحد واحد من الأشـياء قد لا يكون ثابتا في حق المجموع؟ ومقصودكم من هذا الـدليل حصـول المقارنة بين ذات الله تعـالى وبين مجمـوع صـور المعلومات.

السؤال الخامس : هب أن حصـول المقارنة بين هـذه المعلومات [5] (ممكن. فلم قلتم : إن حصول المقارنة بين ماهيات هذه العلـوم) [6] ممكن؟ وهـذا بنـاء على أن تعقل الأشـياء لا يتم إلا عند ارتسـام صـور المعلومـات في ذات العالم. وقد سبق الاستقصاء في هذا الباب.

السؤال السـادس : سـلمنا أن هـذه المقارنة ممكنـة. فلم لا يجـوز أن يقـال : إمكـان هـذا النـوع من المقارنة مشروط بكون هذه الماهيات [7] ذهنية؟ قوله : «إن

---

(1) أنه يمتنع (ط).
(2) الجمع (س).
(3) من (م).
(4) حصول (س).
(5) العلوم (م).
(6) من (م).
(7) الماهيات (م).

حصــول تلك الصــورة في جــوهر النفس مقارنة بين تلك الماهية وبين جــوهر النفس ، فلو كــان إمكــان المقارنة مشــروطا بكونها في النفس ، يلــزم أن يكــون إمكــان الشيء مشروطا بحصوله. وذلك محال» قلنا : هـذا محض المغالطة ، وبيان هذه المغالطة مشروط بتقـديم مقدمة ، وهي أنا نقول : إن المقارنة بين الشيئين جنس تحته أنواع ثلاثــة. أحــدها : مقارنة الحــال للمحــل. وثانيها : مقارنة المحل للحال. وهذه المقارنة مخالفة بالماهية للنوع الأول ، بــدليل أن هــذا النــوع (يحصل للمحل ويمتنع حصــوله للحال. والنـوع الأول على الضد من ذلـك. وثالثها : مقارنة الحالين في محل واحـد. وهـذا النـوع) [1] مخـالف بالماهية للنوعين الأولين. وإذا ثبت كون هذه الأقسـام الثلاثة أنواعا مختلفة بالماهية لم يلـزم من ثبـوت حكم لنـوع واحد منها ثبوته لسائر الأنواع.

إذا ثبت هـذا فنقـول : إذا حصـلت المقارنة بين العلم بالله تعالى وبين العلم بشيء آخـر. فهـذه المقارنة عبـارة عن مقارنة الحالين في محل واحد. وأما حصــول المقارنة بين الصــور النفسـانية وبين جـوهر النفس فهـذه المقارنة عبــارة عن مقارنة الحــال للمحــل. وهــذا النــوع مغــاير بالماهية للنوع الأول ، وأما كـون الـذات الموجـودة خـارج الأعيان بحيث تقارنها الصور العقلية. فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة المحل للحــال. وإذا ثبت هــذا فنقــول : لما حصلت المقارنة بين العلم بالله وبين العلم بسائر الأشـياء ، فقد حصــلت المقارنة بين هــذه الصــور الذهنية بحيث تكـون هـذه المقارنة عبـارة عن مقارنة الحـالين في محل واحد (وإن هـذا النـوع من المقارنة مشـروط بكـون تلك الأشياء حالة في محل واحد ويصـير) [2] حاصل الكلام : أن إمكان النـوع الأول من المقارنة مشـروط بحصـول النـوع الثاني من المقارنة (وعلى هذا التقدير فلا يلـزم أن يكـون إمكـان الشـيء) [3] موقوفا على حصـوله (يلـزم أن يكـون إمكان نوع معين من المقارنة موقوفا على حصول) [4]

---

(1) من (س).
(2) من (م).
(3) من (س).
(4) من (س).

نوع آخر من المقارنة وذلك مما لا امتناع فيه البتة.

ثم نقـول : حاصل هـذا الكلام يرجع إلى أن الصـورة الذهنية مسـاوية للموجـود الخـارجي في تمـام الماهية ، فلما صـحت المقارنة عليها حـال كونها ذهنية ، وجب أن تصح هذه المقارنة عليها حال كونها خارجية ، وهـذا غلـط. لأن مقارنة بعضها مع البعض : مقارنة الحـالين في المحل الواحد ، ومقارنتها مع جـوهر النفس مقارنة للحـال في المحل. وبتقدير أن يوجد شيء منها في الأعيان ومقارنتها بسائر الصور ، فذلك مقارنة المحل للحال. وهـذه الأنـواع الثلاثة من المقارنة مختلفة في الماهية ، ولا يلـزم من جواز أحد هذه الأنواع على ماهية جواز سائر الأنـواع عليها ، لما ثبت أن الماهيـات المختلفة لا يجب [1] تسـاويها في الأحكام ، فيثبت أن هذا الكلام مغالطة محضة [2].

السؤال السابع : نقول : إن دل ما ذكرتم على أن كل ما صح على الماهية حـال كونها ذهنية ، وجب أن يصح عليها ، حـال كونها خارجية ، إلا أن هاهنا دلائل تمنع من ذلك. وهي من وجوه :

الأول : إن الماهية حال كونها ذهنية عرض محتاج إلى المحل ، وحـال كونها موجـودة في الخـارج جـوهر قـائم بـالنفس. والعـرض يسـتحيل أن ينقلب جـوهرا. وبالضـد. وذلك يـدل على أنه ليس كل ما صح على أحـدهما ، فـإن يصح على الثاني.

والوجه الثـاني : إن هـذا الكلام إنما يتم ، إذا قلنا : إذا عرفنا الله تعـالى ، فـإن الصـورة [3] العقلية في ذهننا ، مسـاوية في تمـام الماهية ، لـذات واجب الوجـود لذاتـه. وهـذا يقتضي أن تكـون ماهية واجب الوجـود لذاته ، نوعا تحته أشخاص. وذلك باطل بالاتفاق.

والوجه الثالث : إنا إذا أدركنا ماهية السماء فلو ، كان هذا الإدراك

(1) لا يجوز (س).
(2) محضة (م).
(3) في ذهننا (م).

والشعور صورة مساوية لماهية السماء على سبيل التمام والكمـال ، لـزم كـون هـذه الصـورة الذهنية : سـماء ، ومعلـوم بالضـرورة : أن هـذا باطـل. لأن هـذه الصـورة الذهنية عرض لا يحس ولا يلمس.

والسماء جسم عظيم موصوف بالصفات المعلومة ، وكـون هـذه الصـورة الذهنية مخالفة لجـوهر السـماء في الماهية أمر معلوم بالضرورة.

الوجه الرابع : إن حاصل كلامكم هو أنه إذا كـانت الصـورة العقلية من ذات الله تعـالى لا يمتنع عليها مقارنة سـائر الصـور (وجب أن لا يمتنع على ذات الله مقارنة سائر الصور) [1] لأن حكم الشـيء يجب أن يكـون مسـاويا لحكم مثله. فنقـول : فعلى هـذا لما صح في تلك الصـورة العقلية ، أن يكـون محتاجا إلى ذلك المحل ، (وجب أن يصح على ذات الله تعـالى ، مقارنة سـائر الصـور ، لأن حكم الشيء يجب أن يكون مساويا لحكم مثلـه. فنقـول : فعلى هـذا لما صح في تلك الصـورة العقلية أن تكـون محتاجة إلى ذلك المحل ، وجب أن يصح على ذات الله تعـالى أن تكـون محتاجة إلى ذلك المحـل) [2] وأن يكـون حالا فيه. وإذا لم يلزم من التماثل المـذكور هـذا ، فكـذلك لا يلزم ما ذكرتم.

الوجه الخامس : إنه لما كانت الصور الذهنية مساوية في تمـام الماهية للـذوات الخارجية ، وثبت أن كل ما صح على الشـيء ، صح على مثله ، فلما كـانت هـذه الـذوات الخارجية يصح عليها أن تكـون عالمة بالأشـياء وجب أن يصح على هذه الصورة الذهنية حال كونها ذهنية أن تكـون عالمة بالأشياء ، ولما لم يلزم ذلك من التماثل المـذكور ، فكذلك لا يلزم ما ذكروه. والله أعلم.

السـؤال الثـامن : سـلمنا أن الـذات [3] عند كونها موجـودة في خـارج الـذهن ، يصح عليها أن تقارنها سـائر الصور. لكن لم قلتم : إنه يلزم من هذا القدر صـحة كـون تلك الذات عالمة؟ وبيانه : أنه لو كان العلم نفس هذه

---

(1) من (م ، س).
(2) من (س).
(3) الذات (م)

المقارنة ، لكـــان ما ذكـــرتم لازما ، إلا أنا بينا أن بتقـــدير صـحة القـول بالصـور الذهنية ، فـإن الحق أنه ليس العلم عبـــارة عن نفس تلك الصـــور الذهنية ، بل عن نســـبة مخصوصة مشروطة بحصول تلك الصور الذهنية. وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلـزم من حصـول هـذه الصـور ، حصـول العلم. لاحتمـال أنه حصـول النسـبة [1] المسـماة بـالعلم ، وكما أنه مشـــروط بحضـــور الصـــورة الذهنية ، فكـــذلك مشروط بشرائط أخرى ، وتلك الشرائط الأخرى مفقـودة هاهنا. ففات الحكم بفوات تلك الشرائط.

السؤال التاسع : هب أنه ثبت أنه يصح على ذات الله تعـــالى كونه عالما بالأشـــياء. إلا أن الحكم لا يكفي في حصـــول كـــون القائل قـــائلا ، بل لا بد معه من حصـــول المقتضـــى. فهـذه الحالة ، وإن كـانت ممكنة بـالنظر إلى القائل إلا أنه لم يوجد المقتضي لـــــــــذلك ، فيبقى على الامتناع لفوات المقتضى ، لا لعدم القائليـة. وبيـان فـوات المقتضى : (أن المقتضـــى) [2] لحصـــول تلك القائلية ، إما تلك الـــذات [3] المخصوصة أو غيرها ، فـــإذا لم تكن تلك الـــذات المخصوصة مقتضـــية لهـــذا الأثر ولم يكن غيرها صالحا لهذا الاقتضـاء ، فحينئذ قد فـات المقتضى ، ففـات الأثر لفقدان المقتضى ، وإن كانت القائلية حاصلة.

السؤال العاشر : سـلمنا أنه تعـالى عـالم بغـيره. فلم قلتم : إنه يجب أن يكـــون عالما بذاتـــه؟ قوله : «لأن كل من علم شـــيئا أمكنه أن يعلم كونه عالما بـــذلك الشـــيء. وذلك الشـــيء. يـــوجب كونه عالما بذاته لأن كل تصـــديق فإنه مسبوق بتصور الطرفين».

قلنا : السؤال عليه من وجهين :

الأول : إن هـــذا مشـــكل بم أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص بأنه إنسان ، وليس بفرس؟

(1) يريد بالنسبة أن يقول أن العلم زائد على الذات.
(2) من (س).
(3) تلك المخصوصة (م).

فقولنا : هذا الشخص إنسان قضية. موضوعها : قولنا هـذا الشـــخص ومحمولها : قولنا إنســـان. والأول شخصي ، والثـاني كلّي ، فلو كـان الحـاكم على شـيء بشـيء يجب كونه متصورا لهما ، لزم وجـود قـوة واحـدة تكـون مدركة للشـخص وللمعـنى الكلي. وهـذا عند الشـيخ محـال ، لأن مــدرك الأشــخاص يجب أن يكــون جســمانيا ، ومــدرك الكليات يجب أن يكون مجردا عند الشيخ.

الثـــاني : إن من علم شـــيئا لو وجب أن يعلم كونه عالما بكونه عالمـا. لـزم في المرتبة الثالثة أن يعلم كونه عالما [1] (بكونه عالما به) [2] وإذا كان كل ما يصح في حق واجب الوجود لذاته يجب أن يكون حاصلا بالفعل ، لزم أن تكون هذه المراتب الـتي لا نهاية لها ، حاصـلة بالفعل في حق واجب الوجود ، بحسب علمه بكل واحد من الأشـياء ، فيلزم منه حصول علـوم لا نهاية لها ، لا مـرة واحـدة ، بل مرارا لا نهاية لها (ويلزم منه أيضا حصول علل ومعلــولات لا نهاية لهـا) [3] في تلك العلـوم دفعة واحـدة. وأنه محـال. فهذا تمام السؤال على هذه الطريقة. وبالله التوفيق.

الطريق الثالث من الوجـوه الـتي تمسك الشـيخ بها في إثبات كونه تعالى عالما بالمعلومات:

أنه قـال في كتـاب «المبـدأ والمعـاد» : «إن جــوهر النفس قبل حصـول الصـورة المجـردة فيه يكـون عـاقلا بـالقوة ، فـإذا حصـلت الصـورة المجـردة فيه ، صـارت النفس بسـببها عاقلة بالفعـل. (فلما صـار جـوهر النفس بسبب حلول هذه الصورة فيه) [4] عاقلا بالقوة ، فلو قدرنا هـذه الصـورة جـوهرا قائما بـالنفس كـان أولى أن تكـون عاقلة بالفعل ، كما أن الحرارة لما حلت في جوهر النار ، صار جوهر النار بسبب حلـول تلك السـخونة فيها مسـخنا. فلو فرضـنا نفس تلك الحـرارة قائمة بنفســها ، وجب أن تكون أولى بكونها مسخنة».

---

(1) يريد أن يقول أن تعلم حالته وهو عالم ، حالته التي هو عليها وهو عالم.
(2) بكونه عالما به (س).
(3) من (م).
(4) من (م).

فهذا حاصل هذه الطريقة إلا أنه طول في تقسـيمات هذا الدليل في كتاب المبدأ والمعاد. وهذا الدليل كما نـراه مـــأخوذ من بـــاب الأولى والأخلق ، وأنه لا يفيد إلا الظن الضعيف. فهذا تمام كلمات النـاس في إثبـات كونه تعـالى عالما. وبالله التوفيق [1]

ومن النـــاس من ذكر في إثبـــات كونه تعـــالى عالما وجوها أخرى [نذكر منها] [2] :

الأول : إن البـاري تعـالى أكمل الموجـودات ، وصـفة العلم صفة كمال وعدمه نقص فوجب الجزم بكونه تعـالى موصـوفا بهـذه الصـفة. وبهـذا الطريق تـبين كونه تعـالى عالما بجميع المعلومات ، تنزيها له عن الجهل.

والوجه الثاني : وهو أن الواحد منّا عـالم. فهـذا العلم إنما حدث من الله تعالى ، إما بواسـطة أو بغـير واسـطة. وكل كمال حصل للمعلول فـإن ثبوته للعلة أولى ، فـوجب الحكم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات. والله أعلمـ

---

(1) من (م).

(2) زيادة.

الفصل الخامس

فى

المسائل المقرعة على إثبات كونه تعالى عالما

فالمســألة الأولى : من النــاس من قــال : إن كونه تعالى عالما بنفسـه. واحتج عليه بـأن قـال : علم الشـيء بالشــيء نســبة مخصوصة بين العــالم وبين المعلــوم ، وحصـول النسـبة مشـروط بحصـول التغـاير ، فالشـيء الواحد ، بالاعتبــار الواحد ، يمتنع حصــول النســبة فيه ، فيمتنع كونه عالما بنفســه. قــالوا : وليس لأحد أن يجيب عن هذا من وجوه :

الأول : إن هـــذا يبطل بعلم كل واحد منا بنفســـه. والثاني : إن اعتبار كونه عالما مغايرا لاعتبـار كونه معلوما ، وهـذا القـدر من التغـاير يكفي في صـحته حصـول هـذه النسبة.

لأنا نجيب عن الأول فنقـــول : إن نفس الواحد منا ، ليست فـردة منزهة عن جميع جهـات الـتركيب ، بل لا بد وأن يحصل فيها جهة من جهــات الــتركيب ، بل لا بد وأن يحصل فيها جهة من جهـات الـتركب والتـألف ، فلا جـرم أمكن حصر الإضـافة والنسـبة فيها من بعض الوجـوه ، فلا جرم صح كونه عالما بنفسه أما ذات الحق ـ سبحانه ــ ف إنها منزهة عن جميع جهات التركيب فردة من كل الوجوه ، فيمتنع حصول النسب والإضافات فيها ، فوجب أن يمتنع فيه كونه عالما بذاته.

وأما الإجابة عن [1] السـؤال الثـاني : فنقـول : العلم نسـبة مخصوصة ، وحصـول النسب مشـروط بحصـول المغـايرة ، فلو كـانت تلك المغـايرة (هي المغـايرة) [2] الحاصلة بين المفهوم من كونه عالما ، وبين المفهـوم من كونه معلومـات ، فحينئذ تكـون المغـايرة الحاصـلة بهـذا الاعتبـار متقدمة بالرتبة على حصـول العلم ، لكن حصـول العلم لتلك الـذات متقـدم بالرتبة على صـيرورتها ، عالمة ومعلومة ، فيلـزم وقـوع الـدور ، وهو محـال. فهـذا تمـام الكلام في تقرير هذه الشـبهة ونقـول : الـدليل على كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة وجهان :

الأول : ما ذكرناه في الطريق الأول أنه جـوهر مجـرد غني [3] عن المادة ، وكل ما كان كـذلك فـإن ذاته حاضـرة لذاته ، وكل ما كان كذلك فإنه يكـون عالما بذاتـه. وتمـام الكلام في تقرير هذا المعنى قد سبق.

الوجه الثـــاني : أن كل من علم علم شـــيئا [4] فإنه يمكنه أن يعلم كونه عالما به وذلك مشروط بكونه عالما [5] بنفسه على ما بيناه.

وأما الشبهة التي ذكروهـا. فـالجواب عنها : أنا بينا أن ذات الله تعـالى ذات معينة ، وكل ما كـان كـذلك فهنـاك ماهية ، وهناك تعيين. وهناك مجمـوع تلك الماهية مع ذلك التعيين، فقد حصلت المغايرة من هـذا الوجه ، وهي كافية في إمكان حصول النسب والإضافات لتلك الذات.

المســألة الثانية : اعلم أن كل ذات عقلت نفســها ، فتلك الـــــــذات عاقلة وهي بعينها أيضا معقولة ، فعقلها بنفسـها لنفسـها. هل هو عين نفسـها أم لا؟ قـال الشـيخ الرئيس : إنه تعـالى عقل وعاقل ومعقـول ، والكل شـيء واحــد. وذلك لأنه ذات مجــردة ، فبما أنه ماهية مجــردة ، فهو عقل ، وبما أنه حصل لماهية فهو معقـــول ، وبما أنه حصلت له ماهية فهو عاقل. فالعقل والعاقل والمعقول

(1) الإجابة عن : زيادة.
(2) من (م ، ت).
(3) من (م ، ت).
(4) من (م ، ت).
(5) من (س).

واحد [1] ولقائل يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : إن لفظ العقل والعاقل والمعقـــــــول إما أن تكـون ألفاظا مترادفة أو متباينـة. فـإن كـان الأول لم يكن في ذكرها فائـــدة معنوية ، وإن كـــان الثـــاني فهي إما أن تكـون مفهومـات سـلبية أو ثبوتيـة. والأول باطل لأنا دللنا على أن معـــنى الشـــعور والإدراك ليس مفهوما ســـلبيا ، فبقي الثاني ، ولا شك أنها ليست مفهومـات متباينة [2] بل هي صفات لهذه الذات [3] ، وحينئذ يبطل قوله : إن هـذه الألفاظ الثلاثة لا تفيد كثرة في المعنى.

الوجه الثاني : وهو أنا قد دللنا على أن معنى الشعور والإدراك معـــنى نســـبي إضـــافي ، فيمتنع كونه عين تلك الذات المخصوصة.

الوجه الثالث : إن العقل يتفرع على حصـول التعقل ، وكونه معقــولا لنفسه ، يتفـــرع على كونه عـــاقلا لنفسه ، فهـــذه المفهومـــات الثلاثة يتفـــرع بعضـــها على البعض ، فيمتنع كونها مفهوما واحدا. والله أعلم.

المسـألة الثالثة : في تقرير دلالة المتكلمين في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات.

قالوا : إنه تعـالى يصح أن يكـون عالما بكل واحد من المعلومات التي لا نهاية لها ، والموجب لكونه تعالى عالما [4] هو ذاته المخصوصة ، ومـتى كـانت الصـحة حاصـلة في الكل ، وكان الموجب هو ذاته المخصوصة وجب أن يكـون عالما بجميع المعلومات.

وهذه مقدمات ثلاثة لا بد من تقريرها.

---

(1) من (س).
(2) المـترادف مثل الحنطة والـبر والقمح لحقيقة واحـدة والمتبـاين : ما يفيد المغايرة ليبين أن حقيقة شيء ، غير حقيقة شيء آخر.
(3) الذوات (س).
(4) عالما (س).

المقدمة الأولى : قوله إنه تعالى يصح أن يكون عالما بكل واحد من المعلومـــات. فالـــدليل عليه : أنه ثبت أنه تعالى عالم قـادر ، وكل من كـان عالما قـادرا ، فإنه يجب أن يكــون حيا ، وكل من كــان حيا ، فإنه لا يمتنع عليه أن يكون عالما بكل واحد من المعلومات ، والعلم به بديهي ، ينتج أنه تعـــــــــالى لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات.

وأما المقدمة الثانية : فهي قولنا : المقتضى لتلك العالمية ليس إلا ذاته المخصوصة ، والــدليل عليه : هو أنا قد بينا : أن كون الشـيء عالما بالشـيء نسـبة مخصوصة بين العـــالم وبين المعلـــوم (والنسب لا يمكن أن تكـــون أمـــورا قائمة بأنفســـها ، والعلم به ضـــروري. فلا بد وأن تكون صفات لغيرها) [1] فالعالمية صفة مفتقرة إلى الغـير [والمفتقر إلى الغير [2]] ، ممكن لذاته والممكن لذاته ، لا بد له من سـبب. فعالمية الله تعـالى لا بد لها من سـبب. وذلك السبب إما أن تكـون تلك الـذات المخصوصة سـواء كـان بواسـطة أو بغـير واسـطة ، وإما أن تكـون غـير تلك الــذات ، والقسم الثـــاني باطـــل. وإلا لـــزم أن يفتقر في حصول صـفة العالمية له تعـالى إلى سـبب منفصل ، وهو محـــال ، فبقي الأول فيثبت أن المقتضى لكونه تعـــالى عالما ، ليس إلا ذاته المخصوصة.

وأما المقدمة الثالثة : إنه لما ثبت أنه تعــالى يصح أن يكـــــون عالما بكل واحد من المعلومـــــات ، وثبت أن المقتضى لحصـول تلك العالمية هو ذاته المخصوصة وجب الحكم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات. والدليل عليه : أن جميع العالميات صـحيحة ، على تلك الـذات. والـذات موجبة ببعضــها ، ونســبة تلك الــذات إليها بأســرها على السـوية ، فلم يكن كونها مقتضـية لبعض تلك العالميـات ، أولى من كونها مقتضية للبـواقي. وقد ثبت أن تلك الـذات مقتضية لحصول [3] بعض تلك العالميات ، فوجب أن تكون مقتضية لحصول كلها ، لأن الرجحان حال حصول الاستواء غير معقول ، فيثبت أنه يجب كونه تعالى عالما

---

(1) من (م).
(2) بعض (م ، س).
(3) زيادة.

بجميع المعلومات التي لا نهاية لها. وهـذا تمـام تقرير هـذا الدليل.

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لا نســـلّم أنه يصح كونه تعـــالى عالما ، بكل واحد من المعلومـات قوله : «إنه قـادر عـالم ، وكل قـادر عـــالم فإنه حي ، وكل حي ، فإنه يصح أن يعلم كل واحد واحد من المعلومات» قلنا : هذا مغالطة. لأن معنى الحي : أنه الـذي يصح أن يعلم ويقـدر. فقوله : كل قـادر عـالم فإنه حيّ ــ معنـاه : أن كل قـادر عـالم ، فإنه لا يمتنع أن يكون موصوفا بتلك القدرة ، وبــذلك العلم. فلم قلتم : إن كل من لا يمتنع أن يكــون موصــوفا بالقــدرة المخصوصة وبــالعلم المخصــوص ، فإنه لا يمتنع أن يكــون موصــوفا بســائر العلــوم؟ فــإن كـان قولنا : إن كل من علم شـيئا أمكنه أن يعلم سائر المعلومـات. مقدمة بديهية ، فـاتركوا هذا الـدليل ، واكتفـوا بـدعوى البديهـة. وإن كـانت مقدمة نظرية ، فلا بد في تقريرها من الـدليل. وما ذكرتمـوه وإن كـان يــوهم أنه دليل إلا أن البحث الــذي ذكرنـاه ظهر أنه إعادة تلك المقدمة بعبارة أخرى.

والســؤال الثــاني : هب [1] ســلمنا أن تلك الـــذات المخصوصة لا يمتنع عليها كونها عالمة بسائر المعلومـات. فلم قلتم : إن يجب كونها عالمة بسائر المعلومـات؟ قوله : تلك الـــــــذات المخصوصة هي الموجبة لتلك العالمية (ونسـبة تلك الـذات الموجبة لتلك العالميـة) [2] إلى سـائر العلوم (على التسوية) [3] قلنا : هـذا ممنـوع. فلم لا يجـوز أن يقــال : تلك الــذات المخصوصة تــوجب لــذاتها بعض العالميــات دون بعض؟ وقوله : «ليس كونها موجبة لبعض تلك العالميــات أولى من كونها موجبة لســائرها [4]» كلام ضـعيف. لأنا نقــول : نــدعي [5] أنه ليس بعضــها أولى من البعض في نفس الأمر ، أو تـدعي عـدم هـذه الأولوية في عقولنا وأذهاننا؟

(1) هب (س).
(2) من (م).
(3) من (م).
(4) موجبة بسائرها (س).
(5) الداعي (م).

والأول ممنوع. وذلك لأن العلم بهذا المعلوم يخـالف العلم بـذلك المعلـوم الثـاني ، ولا يلـزم من كـون الـذات موجبة لشــيء كونها (موجبــة) [1] لما يخــالف ذلك الشــيء. لأن الحقائق المختلفة لا يحب استواؤها في الأحكام والآثار.

والثـــاني : وهو عـــدم الأولوية في أذهاننا وأفكارنا ، مسلم. إلا أن هذا [2] لا يفيـد. إلا أن العقل يتوقف في هـذا الحكم ، ولا يجزم فيه (بشيء البتة : فأما أن يجزم فيـه) [3] لعدم التفاوت فهو باطل. ألا ترى أن المتكلمين يقولـون : إن العلم صـفة متعلقة بـالمعلوم؟ ثم زعمـوا : أن العلم بكل معلوم ماهية مخالفة لماهية العلم المتعلق بـالمعلوم الآخــر. فــذلك العلم الخصــوص ماهية مخصوصة تقتضي لماهيتها المخصوصة التعلق بــذلك المعلــوم المعين دون سـائر [4] ما سـواه. وإذا عقل هـذا في العلم فلم لا يجـوز أيضا أن يقــال : تلك الــذات المخصوصة يــوجب لــذاتها التعلق ببعض المعلومـات دون البعض؟ فهـذا جملة الكلام في هذا الباب. والله أعلم.

والأولى في هذا البـاب. أن نقـول : لا شك أنه تعـالى أكمل الموجودات والجهل بأي معلوم كـان ، صـفة نقص : وصـــــريح العقل يقضي بوجـــــوب تنزيه الله عن النقص. فوجب الحكم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات. وأيضا : فهذا القول أقرب إلى الاحتياط ، فوجب المصير إليه.

واعلم : أن هذا المخـالف له مقامـان : إحـداهما : أنه تنـازع في أصل العالميـة. والثـاني : الـذين ينـازعون في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات.

أما المقام الأول فقد ذكروا فيه وجوها من الشبهات.

الشـبهة الأولى : قـالوا : لو كـان عالما بشـيء لكـان كونه عالما ، إما أن

---

(1) من (س).
(2) لو قال : إن العقل لفهمت العبارة بسهولة.
(3) من (م).
(4) دون ما سواه (م).

يكــون عين ذاته ، وإما أن يكــون غــير ذاته ، والقســمان باطلان [1] فبطل الملزوم ، أما الحصر فظاهر.

وأما أنه يمتنع أن يكون علمه بالمعلومات عين [2] ذاته فلوجوه :

الأول : إنا نعلم بالضــرورة أن قولنا : واجب الوجــود فإنه لا يفيد شيئا. وقولنا : واجب الوجود عـالم يفيد معـنى منظوما ، ولو لا التغاير لما حصل الفرق.

الثــاني : إن نقيض قولنا : إنه واجب الوجــود لذاته [3] هو أنه ليس واجب الوجود. ونقيض قولنا : إنه عالم هو أنه ليس بعــالم. ومعلــوم بالضــرورة ، أن قولنا : إنه عــالم لا يناقضه قولنا إنه ليس واجب الوجـــود. وقولنا : إنه واجب الوجـــــود لا يناقضه قولنا : إنه ليس بعـــــالم ، ولو لا أن المفهــوم من قولنا : إنه عــالم ليس نفس المفهــوم من قولنا : إنه واجب الوجود لذاته. لما صحت هذه الأحكام.

والثــالث : إنا إذا قلنا : واجب الوجــود عــالم. فهــذه قضـــية مفهومة ، قابلة للتصـــديق والتكـــذيب في الشك والشبهة. وكل قضية يكون محمولها غير موضوعها ، فإنها لا تكون كذلك.

والرابع : وهو أنه يمكننا تعقل كونه واجب الوجـــــود لذاته مع الشك في كونه (عالما ، ويمكننا تعقل كونه عالما مع الشك في كونـه) [4] واجب الوجـود لذاتـه. وذلك يوجب التغاير فإن المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم.

والخـــــامس : أنا بينا أن العلم عبـــــارة عن التعلق المخصـوص وعن النسـبة المخصوصة ، وذاته تعـالى ذات قائمة بنفسها ، ومن المعلوم بالضرورة أن الذات

---

(1) علمه عين ذاته ليس بــــــاطلا. فــــــإن النــــــاس رأوا محمــــــدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عالما. ولم يقولوا إن جسده شيء ، وعلمه شيء.

(2) في (س) غير.

(3) لذاته (س).

(4) من (م).

القائمة بنفسها مغـايرة للنسـبة المخصوصة ، فيثبت بهـذه الوجوه أنه يمتنع أن يكون علمه عين ذاته [1].

وأما بيان أنه يمتنع أن يكون علمه غير ذاتـه. فالـدليل عليه : أن ذلك العلم إما أن يكـون موجـودا قائما بنفسه ، وإما أن يكون صـفة قائمة بذاته ، والأول باطل ، لأن كونه عالما (بالمعلوم صفة له ، وصفة الشـيء يمتنع كونه قائما بذاته ، فيثبت أن كونه عالمـا) [2] بالأشـياء صـفة مفتقـرة إلى ذاته ، والصـفة المفتقـرة إلى الـذات تكـون ممكنة بنفسـها ، وكل ممكن فلا بد له من مـؤثر ، وذلك المـؤثر ليس إلا تلك الذات.

إلا أن هذا باطل من وجوه :

الأول : إن ذاته مـؤثرة في وجـود العـالم ، فلو كـانت مؤثرة في حصول ذلك العلم ، لكـان قد صـدر عن الواحد أكثر من الواحد ، وهو محال.

والثاني : إن الموصوف بذلك العلم ، هو تلك الـذات ، فلو كـان المـؤثر فيه أيضا نفس تلك الـذات لـزم كـون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا (3) ، وهو محال.

والثـالث : إن افتقـار الأثر إلى المـؤثر ، يمتنع أن يحصل حال (بقاء الأثر ، وإلا لزم تكوين الكائن ، وتحصـيل الحاصل ، وهو محال. فوجب أن يكون افتقاره إليه حال) [4] العدم أو حال الحدوث. وعلى التقديرين ، فكل ما يكون مفتقـرا إلى المـؤثر ، فإنه محـدث. فـوجب فيما لا يكـون محدثا أن لا يكون مفتقرا إلى المؤثر ، وعالمية الله قديمة ، فامتنع افتقارها إلى المؤثر.

الشـبهة الثانية : أن يقـال : العلم إما أن يكـون صـفة كمال ، وإما أن لا يكون. فإن كان الأول فيلـزم أن يقـال : إن ذاته ناقصة بذاتها ، مستكملة بتلك

---

(1) غير (س).
(2) من (م).
(3) معا (س).
(4) من (م).

الصــفة المغــايرة ، والنــاقص يمتنع كونه إلها ، وإن كــان الثاني وجب تنزيه الله تعـالى عنه ، لأن ما لا يكـون صـفة كمال ، امتنع الحكم بكونه تعالى موصوفا به.

الشـــــــبهة الثالثة : إنا قد ذكرنا أن العلم نســــــبة مخصوصة (وإضـــافة مخصوصـــة) [1] وحصـــول النســبة والإضــافة مشــروط بحصــول المضــافين ، مثلا : أبو زيد لعمرو ، لا يمكن حصولها إلا بعد حصول ذات زيد وعمرو ، ولما كــــانت المعرفة والعلم نســـبة مخصوصة وجب أن يكـون حصـولها موقوفا على حصـول المضـامين. إذا ثبت هذا فنقول : ذات الباري تعالى لا تكون كافية في حصــول الصـــفة المســـماة بـــالعلم ، لأنا بينا : أن العلم نســبة ، وحصول النسبة لا يستقل به شـيء واحد البتة ، فـإذا ذات البــاري يمتنع خلــوه عن العلم ـــ والعلم موقــوف على المضاف الثاني ـ لزم (أن تكون ذات الله تعـالى موقـوف التحقق على اعتبار غـيره ، والموقـوف على الغـير ممكن لذاته فيلـــزم) [2] أن يكـــون واجب الوجـــود لذاته ممكن الوجود لذاته ، وهو محال.

الشـبهة الرابعة : قـالوا : العلم عند الفلاسـفة عبـارة عن صــورة مطابقة للمعلــوم وعند المتكلمين عبـارة عن نســبة مخصوصة تحصل بين العلم وبين المعلــوم. وعلى كل التقديرات ، فإنه يجب أن يكون العلم (بكل) [3] معلوم مغاير للعلم بالمعلوم ، الآخر.

أما على قول الفلاسـفة فلأن كل شـيء فإنه مخـالف للشــيء الآخر ، إما بحسب (أصــل) [4] ماهيته وإما بحسب تعينه ، فالصــورة المطابقة لأحـــدهما لا بد ، وأن تكـــون مخالفة للصورة المطابقة للأخرى.

وأما على قـول المتكلمين : فلأن الانتسـاب إلى هـذا يصح تعقله حـــال الـــذهول عن الانتســـاب إلى غـــيره ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فيثبت أن (على

(1) من (م).
(2) من (م).
(3) من (م).
(4) من (م).

القـول المنقـول عن الفلاسـفة) [1] وعلى القـول المنقـول عن المتكلمين يجب أن يكـون العلم بكل معلـوم مغـايرا للعلم بالمعلوم الآخر.

إذا ثبت هـذا فنقـول : لو كـان البـاري تعـالى عالما بمعلومات لا نهاية لها ، لـزم أن يحصل في ذاته صـفات لا نهاية لها ، (وأحوال لا نهاية لها) [2] وذلك محال لوجهين :

الأول : إن كل كـثرة حاصـلة (بهـا. فإنها تقبل الزيـادة والنقصان. وكل ما يقبل الزيادة والنقصـان ، فإنه متنـاهي ينتج : أن كل كثرة حاصلة [3] فإنها تكون متناهيـة. ويلـزم : أن ما لا يكون متناهيا ، فإنه ممتنع الحصول.

والثـاني : إن إله العـالم إذا كـان مركبا من الكـثرة ، لزم كونه ممكن الوجـود لذاته ، وذلك لأن كل مـركب من الأجـــزاء (فإنه يفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وجـــزء الشيء غيره ، فكل مركب فهـو) [4] مفتقر إلى غـيره فهو ممكن لذاته (فيلــزم أن يكــون إله العـالم ممكن الوجــود لذاته ، وما كان ممكن الوجود لذاته) [5] وجب افتقاره إلى مؤثر آخر فيلزم افتقار الإله إلى إله آخر ، وهو محال.

ولا يقال : هذه الكثرة واقعة في العلوم [6] ، والعلوم صــفات ، فــالكثرة واقعة في الصــفات (فلم لا يجــوز أن يقـــال : إن ذاته منزهة عن الكـــثرة وهي موجبة لهـــذه الصـفات) [7]؟ لأننا نقـول : الإله إما أن يكـون عبـارة عن مجموع الذات مع الصفات ، أو هو عبارة عن الـذات فقط ، والصــفات خارجة عن مســمى الإلــه. فــإن كــان الأول فحينئذ يلزم أن يكون مسمى الإله ممكنا محتاجا.

(1) من (م).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (م).
(5) من (م).
(6) المعلوم (س).
(7) من (م).

وإن كــان الثــاني فحينئذ إله العــالم ليس إلا تلك الــذات المجردة عن الصفات ، فهـذه الصـفات تكـون زائـدة على الإله مغايرة لها فوجب نفيها.

والجواب عن الشبهة الأولى : إنها بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وعلى أن الشيء الواحد لا يكــون قـابلا وفـاعلا معـا. وعلى أن علة الحاجة إلى المـؤثر ، إما الحدوث وإما الإمكـان ، بشـرط الحـدوث. وهـذه الأصـول الثلاثة قد سبق القدح فيها على الاستقصاء ، فلا فائدة في الإعادة.

والجـــواب عن الشــــبهة الثانية : أن نقـــول : ذاته المخصوصة من حيث هي هي كاملة لعينها ولــذاتها ، ومن لـــوازم ذلك الكمـــال إيجابها لصـــفة العلم [1] وعلى هـــذا التقدير فالشبهة زائلة.

والجـواب عن الشـبهة الثالثة : إنه إن لـزم نفي العلم لكون العلم نسبة موقوفة على حصول المضـاف الثـاني ، لـزم كونه مـؤثرا في وجـود العـالم ، لأن المـؤثر أيضا من باب النسب والإضافات.

والجــواب عن الشــبهة الرابعة : إن أبعد الأشــياء عن طبــائع الكــثرة : الوحــدة ، ثم إنها نصف الاثــنين ، وثلث الثلاثة ، وربع الأربعة ، وهلم جـــرا ، إلى ما لا نهاية له من النسب. فيثبت : أن كثرة الإضـافات والنسب لا يقـدح في حصول الوحدة الذاتيـة. فهـذا تمـام الكلام في هـذا البـاب والله أعلم.

---

(1) العلم (س).

الفصل السادس

في

البحث عن كونه تعالى عالما بالجزئيات

من الناس من يحكي عن الفلاسفة أنهم يقولون : إنه تعالى غير عالم بالجزئيات. وهذه الحكاية فيها نظر. وذلك لأن ذاته المخصوصة ذات معينة ، وهو عــالم بتلك الــذات المعينة. ولا معنى للجزئي إلا ذلك ، فيكون عالما بالجزئي وأيضا : إنه لذاته علة العقل الأول ، والظاهر من مــذهبهم أنهم يعترفون بكونه تعــالى عالما به من حيث أنه هو ، بل الصــحيح أن يقــال : إنهم ينكــرون كونه تعـــالى عالما بــالمتغيرات من حيث إنها متغــيرة وينكــرون كونه تعــالى عالما بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة.

واحتجوا على إثبات مذهبهم بوجوه :

الحجة [1] الأولى : قــالوا : لو فرضــنا كونه عالما بــأن زيــدا جــالس في هــذا المكــان ، فــإذا قــام زيد من ذلك المكــان [2] فعلمه بكونه جالسا ، إن بقي كــان ذلك جهلا ، والجهل على الله تعالى محال. وإن لم يبق كان ذلك تغيرا ، والتغــير على الله محــال. فهــذا هو الحــرف الــذي عليه تعويل القوم.

واعلم أن المتكلمين صاروا فريقين عند هذه الشـبهة. فمنهم من يقول :

---

(1) الشبهة [الأصل]

(2) المكان (س).

العلم الأول باقي. ومنهم من الـتزم التغـير. وقـال : العلم الأول غـير بـاقي أما الفريق الأول. فقـالوا : إن العلم بـأن الشيء سيحدث هو نفس العلم بحدوثه إذا حدث ؛ فالعلم باقي والتغير واقع في المعلوم.

واحتجوا على صحة قولهم بوجوه :

الأول : إنه تعـــــالى يعلم بـــــالعلم الواحد [1] جميع المعلومات. فلما لم يلزم من تكـثر تلك المعلومـات تكـثر العلم. وجب أن لا يلـزم أيضا من تغـير المعلومـات تغـير العلم.

والثـاني : إن العلم صـفة ينكشف بها المعلومـات كما هي. ونذكر لهذا المعنى مثالا. فنقول : إنا إذا فرضنا مـرآة منصوبة على الجدار ، فكل من مرّ بتلك المـرآة انكشـفت صورته فيها. فعند مـرور النـاس على تلك المـرآة لا يـزال ينكشف فيها صـورة بعد صـورة [2] إلا أن المـرآة لم تتغـير عن حالهـا. بل التغـير إنما وقع في النـاس الـذين يمـرون عليها [3] إذا عرفت هذا فنقول : العلم صـفة متهيئة لإدراك ما يعرض عليها ، فتلك الصـفة باقية بحالها ، والتغـير واقع في المعلومات [4].

الوجه الثالث : قالوا : إذا فرضـنا أن إنسـانا اعتقد أن زيدا يدخل الدار غدا ، وفرضـنا ذلك الاعتقـاد إلى أن دخل زيد البلد ، فإن تعين ذلك الاعتقاد [5] ، يصير معتقدا لكون زيد داخلا في البلد في هـذه السـاعة. فيثبت بما ذكرنا أن العلم بأن الشيء سيوجد نفس [6] العلم بوجوده إذا وجد.

والرابع : هو أن العلم صفة حقيقة قائمة بذات العـالم وتعلقه بالمعلوم

(1) لو قـال يعلم بعلمه لكـان أفضـل. فـإن الواحد يفيد أنه يعلم بعلم ثـان وثالث.
(2) غير صورة (س).
(3) هل معـنى ذلك أن الله لا يتـأثر بمـرور المعلومـات كما لا تتـأثر المـرآة؟ التشبيه في غير موضعه.
(4) المعلومات (س).
(5) لو قال فإن فرض ذلك الاعتقاد لكان أفضل.
(6) نفس (س) تعين (م).

نسـبة بين العلم وبين المعلـوم. فـإذا تغـير المعلـوم فقد تغـيرت نسـبة ذلك العلم إلى المعلـوم ، ولم يتغـير ذات العلم. ألا تـرى أن الرجل إذا كـان جالسا في مكـان نفسه فجاء إنسـان وجلس على أحد جانبيه ، كـان هـذا الجـالس يمينا له ، فإذا قام ذلك الإنسان ، وانتقل من ذلك الجـانب إلى الجـانب الآخر صـار الإنسـان الأول يسـارا له ، بعد أن كان يمينا له ، فههنا وقع التغير والتبدل في هذه الإضافة ، مع أن صـــريح الحس والعقل يـــدل على أنه لم يقع فيه التغير البتة [1] ، بل هو باقي كما كان.

فهذا جملة الوجـوه الـتي يتمسك بها من يقـول العلم الأول باقي كما كان.

وأما القـــائلون بأنه يجب أن يتغـــير العلم عند تغـــير المعلوم. فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه :

الحجة الأولى : إنا إذا فرضنا أن إنسانا اعتقد أن زيـدا سـيدخل البلد غـدا ، ثم قـدرنا أن ذلك الإنسـان جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهـار ، وبقى على ذلك الاعتقاد إلى أن دخل النهـار ، ودخل زيد البلد ، إلا أن ذلك الجالس لم يعلم أنه جاء النهار. فإن ذلك الإنسـان بمجـرد اعتقاده في أن زيدا يـدخل البلد غـدا ، لا يصـير عالما بأنه دخل الآن في البلد ، ولو كان العلم بأن الشيء سيوجد [2] نفس العلم بوجوده إذا وجد. لـوجب أن يحصل هـذا العلم في هذه الصـورة ، وحيث لم يحصل ، علمنا أن العلم بـأن الشيء سيوجد ليس نفس العلم بوجوده إذا وجـد. نعم إذا حصل عنده علم [3] بأن زيدا سيدخل البلد غــدا ، ثم حصل عنـــده علم ثـــان بأنه [4] جـــاء الغد فإنه يتولد من ذينك العلمين علم ثالث ، بأنه دخل زيد البلد في هـذه السـاعة. فهـــــذا علم جديد تولد عن العلمين الأولين ، لا أنه ينقض العلم الأول.

(1) المثال لا ينطبق على المعنى.
(2) ليس نفسه (م).
(3) علم (ت).
(4) ثان (ت).

الحجة الثانية : في بيـان العلم بـأن الشـيء سـيوجد ليس نفس العلم بوجـــوده إذا وجد : هو أنا نقـــول : من الـــبين في بديهة العقل أن حقـــائق الأشـــياء لا تنقلب ، فالســـواد لا ينقلب بياضا ، والعلم لا ينقلب ضـــده [1]. إذا عـرفت هـذا. فنقـول : العلم بـأن الشـيء سـيوجد ماهية مخالفة لماهية بـأن الشـيء موجـود في الحـال. والـدليل عليه هو أنه ، يمتنع قيـام كل واحد منهما مقـام [2] الآخـر. وذلك لأن قبل وجـود الشـيء لو اعتقد فيه كونه موجـود ، وأنه سيوجد ، لكان ذلك جهلا (عند وجـوده. ولو اعتقد فيه أنه غير موجود ، وأنه سـيوجد ، لكـان ذلك جهلا) [3] فيثبت أن ماهية كل واحد من هـــــــذين العلمين مخالفة لماهية العلم الآخـر. وإذا ثبت هـذا فنقـول : قد بينا أن الماهيـات والحقـائق يمتنع عليها الانقلاب والتغـير ، فـوجب أن يمتنع أن يصير أحد العلمين نفس العلم الثاني ، فيثبت أن العلم بأن الشيء سيوجد ، يمتنع أن يكـون نفس العلم بوجـوده إذا وجد.

الحجة الثالثة : أن نقول : من البين في بديهة العقل : (أن الشـيء الـذي يكـون مشـروطا بشـرط ، فإنه يكـون مغايرا للشيء الذي لا يكون مشـروطا بـذلك الشـرط. بل نقول) [4] : إن الشيء الذي هو موجود في الحـال ، مغـاير للشيء الذي هو غير موجـود في الحـال ، بل سـيوجد بعد ذلك. وإذا عرفت هذا فنقول : العلم بـأن الشـيء سـيوجد غير مشروط بكون ذلك الشـيء موجـودا في الحـال ، بل يكـون ذلك منافيا له ، وأما العلم بأنه موجـود في الحـال ، فإنه مشـروط بكـون ذلك الشـيء موجـودا في الحـال ، فوجب الجزم بكون أحد العلمين مغاير للآخـر. بل نقـول : إن العلم بأن الشيء سيوجد حاصل في الحـال ، ولا يبقى عند وجـوده. والعلم بأنه غـير موجـود غـير حاصل [5] في الحال ، وسيوجد عند وجوده ، فهذان العلمان كالمتنـافيين المتضادين ، فالقول بأن أحدهما عين

---

(1) قدرة (س).
(2) هذا ليس له محل ، وذاك ليس له محل.
(3) من (م).
(4) من (س).
(5) غير حاضر (س).

الآخر ، يجـري مجـرى أن يقـال : إن أحد الضـدين نفس الآخر ، وذلك محال لا يقبله العقل.

الحجة الرابعة : إن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، تم من المعلوم بالضرورة : أن ماهية قولنا : سيحدث مخالفة لماهية قولنا : إنه الآن حـادث وحاصل ، ولما كـانت الماهيتـان مختلفين كـانت الصـورتان المطابقتـان لهما ، وجب أن يكونا مختلفين ، لأن المطابق للمختلف يجب أن يكون مختلفا ، وإذا كانت إحدى الصورتين مخالفة للأخرى ، امتنع القول بأن إحداهما عين الأخرى. فهذه وجـوه جلية قريبة من أن تكـون بديهية في بيـان أنه يمتنع أن يكـون العلم بأن الشيء سيوجد ، نفس العلم بوجوده ، إذا وجد.

جئنا [1] إلى الجواب عن الوجوه التي تمسـكوا بها في تقرير قولهم.

فأما الجـواب عن الوجه الأول : وهو أنه لما لم يتكـثر العلم بتكـثر المعلومـات (وجب أن لا يتغـير بتغيرها ، فهو من وجهين الأول : إنا لا نسـلم أن العلم لا يتكـثر بتكـثر المعلومـات) [2] والـدليل عليه : أن العلم إما أن يكـون صـورة [3] مطابقة للمعلـوم ، وإما أن تكـون نسـبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم. فإن كـان الأول وجب تكثر المعلوم عند تكثر المعلومات ، لأن الأشـياء المطابقة للماهيات المختلفة ، يجب كونها مختلفة. وإن كـان الثـاني فكذلك أيضا.

لما بينا أن النسـبة إلى الشـيء مغـايرة للنسـبة إلى غيره. بدليل : أنه يصح تعقل إحدى النسبتين حال الـذهول عن الأخرى. والثـاني : هب أنا سـلمنا أن العلم لا يجب أن يتكـثر عند تكـثر المعلومـات. فلم قلتم : إنه يلـزم أن لا يتغير عند تغير المعلومات؟ فإن ذلك قياس من غير جامع. والدليل القاهر الذي ذكرنـاه يـدل على أنه يجب أن يتغـير عند تغير المعلومات.

وأما (الجـواب عن) [4] الشـبهة الثانية : وهي قـولهم : إن العلم صفة

---

(1) جرا (م) جئنا (س).

(2) من (م).

(3) صورة سقط (م).

(4) زيادة.

مخصوصة تنكشف بها حقــائق المعلومــات فنقــول : قد ذكرنا في كتـاب «العلم» : (أن العلم) [1] : لا معـنى له إلا هذا الانكشاف ، وإلا هذا التبـيين المخصـوص ، فأما إثبـات صفة وراء هذه النسبة المخصوصة ، وسوى هـذه الإضـافة المخصوصة ، فقد ذكرنا في كتــاب «العلم» : أن الــدليل لم يـدل على ثبوته البتـة. (وإذا ثبت هـذا) [2] فنقـول : إنه لما دل الـــدليل على أن هـــذه النســـبة المخصوصة قد تغـيرت. كـان ذلك حكما بـأن العلم قد تغـير. ثم نقـول : سلمنا : أن العلم أمر [3] مغاير لهذه النســبة المخصوصة ، إلا أنا نقــول : إن ذلك الشــيء المخصــوص. هل يــوجب النسبة المخصوصة إلى المعلوم المخصـوص أو لا يوجبـه؟ (فإن كان يوجبـه) [4] فهو ليس بعلم. لأن العلم عبـارة عن هــذا الانكشــاف ، وهــذا التجلي. ولا شك أن الانكشــاف والتجلي حالة نسبية بين العلم وبين المعلوم. فـإذا فرضـنا صفة ليست هي نفس هذا التجلي ولا موجبة لهــذا التجلي ، امتنع كونه علمـــــــا. وأما إن قلنا : إن تلك الصـــــــفة المخصوصة موجبة لهــذه النســبة المخصوصة ، ولهــذه الإضافة المخصوصة ، فعند زوال هذه النسـبة المخصوصة قد زالت لازمة ذلك العلم. وزوال اللازم يـــدل على زوال الملزوم. فههنا يجب القطع أيضا بزوال ذلك العلم.

(وأما الجواب عن الشـبهة الثالثـة) [5] : وهي قـولهم : إنا إذا فرضنا بقاء اعتقاد : أن زيدا سـيدخل البلد غـدا إلى وقت حصـول الـدخول فإنه بتعين ذلك العلم يصـير عالما بأنه حصل ذلك الدخول. فنقول : الجـواب عنه أن نقـول : أكثر المتكلمين يقولون : البقـاء على المعلـوم ممتنع ، بل إنه عرض [6] يحدث حالا فحالا. وإذا كان هذا البقــاء ممتنعا ، فكيف عرفوا : أنه لو حصل هذا الممتنع فإن الأمر يكون كذا وكذا؟ ومن الذي أخبرهم بأن الأمر كما يقولون؟ ثم

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) أمر (م).
(4) من (م).
(5) من (ت).
(6) القول بالعرض ، أحسن ما يقال في تغير العلم.

نقـول : إنا قد بينا أنه لو بقي هـذا الاعتقـاد إلا أنه لم يعلم أن النهـار قد حضر ، فإنه لا يصـير[1] بسـبب ذلك الاعتقـاد عالما بأنه قد دخل البلد في هـــذه الســـاعة ، فيثبت أن الصورة التي ذكروها من أدل الدلائل على صحة قولنا.

(وأما الجواب عن الشبهة الرابعة) [2] : وهي قــولهم : العلم صـفة لها نسـبة مخصوصة والمتغـير هو النسـبة ، لا تلك الصفة : فالكلام الذي تقدم ذكره يكشف عما فيه من المباحث. والله أعلم.

الفريق الثـاني من المتكلمين الـذين الـتزموا وقــوع التغير في العلم : وقالوا : إنه إذا زال المعلوم يزول العلم به ، ويحدث علم آخـر. قـالوا : وتقرير هـذا الكلام هو : أن تلك الــذات المخصوصة موجبة للعلم بــالمعلوم بشــرط حصول ذلك المعلوم ، فـإذا حصل ذلك المعلـوم على ذلك الوجه ، فقد حصل شـرط الاقتضـاء ، فـوجب لتلك الـذات المخصوصة حصـول العلم بـذلك الشـيء ، فـإذا زال ذلك المعلوم فقد زال شرط ذلك الاقتضاء وحصل شــرط علم آخر ، فلا جرم يزول العلم الأول ويحـدث علم آخـر. وهـذا هو قول أبي الحسـين البصـري من علمـاء المعتزلة ، وهو قول جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ، من القدماء.

وأما المتكلمون المتأخرون : فقد استدلوا على فسـاد هذا القول بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : هذا العلم لما حـدث بعد أن لم يكن فلا بد (له من محــــدث وفاعل ومحـــــدث ذلك العلم وفاعله لا بــد) [3] وأن يكــون عالما بــه. لما بينا أن صــدور الفعل المحكم عن الفاعل مشــروط بكــون ذلك الفاعل عالما. فيكـون إحـداث هـذا العلم مشـروطا بحصـول علم آخر قبلــه. والكلام في ذلك العلم الســابق ، كــالكلام في هـذا العلم وذلك يـوجب التسلسل وهو محـال. ولقائل أن يقول : هذه الحجة ضعيفة لأنكم رتبتم هذا الكلام على أن هذا

(1) يصير في (س).
(2) من (ت).
(3) من (م).

العلم إنما يحـــدث لأن الفاعل المختـــار يوجد هـــذا العلم بالقـــدرة والاختيـــار. ونحن لا نقـــول به ، بل نقـــول : ذاته المخصوصة موجبة للعلم بالشـــيء ، بشـــرط كـــون ذلك المعلـــوم واقعا على ذلك الوجـــه. فـــإذا وقع الشـــيء على الوجه الخاص كان شرط الاقتضاء حاصلا ، فتوجب الـــذات المخصوصة ذلك العلم المخصــــــوص ، فـــــإذا زال ذلك المعلـــوم فقد زال شـــرط الاقتضـــاء ، فـــيزول ذلك العلم. وعلى هذا التقدير فتلك الحجة باطلة ساقطة.

الحجة الثانية : قـــالوا : لو حـــدث ذلك العلم. فإما أن يحـــدث في ذات الله تعـــالى ، وإما أن يحـــدث في ذات أخرى. وإما أن يحدث لا في محل. والأقسـام الثلاثة باطلة ، فكان القول بحدوث العلم بـــاطلا. وإنما قلنا إنه يمتنع أن يحـدث في ذات الله تعـالى لأنه يلـزم أن تكـون ذات الله تعالى محلا للحوادث وأنه باطل. وإنما قلنا : إن القسـمين الباقيين باطلان ، لأن كون الذات عالمة بكـذا وكـذا صـفة لتلك الـذات ، وحصـول صـفة الـذات لا في تلك الـذات : قول محال.

ولقائل أن يقـــول : لم لا يجـــوز أن نقـــول : إن تلك العلوم حدثت في ذات الله تعالى؟ قوله : «يلزم أن تكون ذاته محلا للحوادث». قلنا : إن أردتم بكونه محلا للحوادث حـدوث هـذه العلـوم في ذاته ، فهـذا إلـزام للشـيء على نفسه وأنه باطل.

الحجة الثالثة : أن يقال : كل صفة يشير العقل إليها ، فإما أن تكـون ذات الله كافية في اسـتلزامها ، أو تكـون كافية في دفعها ، أو لا تكـون كافية لا في اسـتلزامها ولا في دفعها. فـإن كـان الأول وجب دوام تلك الصـفة بـدوام تلك الذات. وذلك يمنع من التغير ، وإن كـان الثـاني وجب دوام سلب تلك الصفة بدوام تلك الـذات. وذلك أيضا يمنع من التغير. وإن كان الثالث [1] وهو أن لا تكون تلك الـذات كافية في ثبـوت تلك الصـفة ولا في سـلبها ، فحينئذ يلـزم أن يكون ثبـوت تلك الصـفة وسـلبها موقـوف على شـيء مغاير لتلك الذات. ومن

(1) هذا الغرض الثالث لا يصح في ذات الله.

المعلــوم أن تلك الــذات لا تنفك عن ثبــوت تلك الصــفة وسلبها ، وإذا ثبت أن ثبوتها وسلبها موقـوف على الغـير ، (والموقوف على الموقـوف على الشـيء ، موقـوف على الغير يلزم أن تكون تلك الصـفة المخصوصة موقوفة على الغـير) [1] وكل ما كـان موقوفا على الغـير ، كـان ممكنا لذاته ، فيلزم أن يكـون الـواجب لذاته ممكنا لذاتـه. وذلك خلف باطل. فهذا تمـام الكلام في تقرير هـذا الوجـه. وهو جيد.

الحجة الرابعة : أن نقـــول إذا علم الله في الأزل أن العالم معدوم في الحال. فإذا أوجده وعلم أنه موجود في الحــال. فهل زال العلم (الأول) [2]. أو ما زال؟ والثــاني باطل. وإلا لكـان قد حصل العلم بأنه معـدوم في الحـال ، وبأنه موجـود في الحـال ، وذلك يـوجب الجهل ، ويـوجب الجمع بين الاعتقادين المتنافيين. وأنه محــال. وأما القسم الأول ، وهو أنه زال العلم الأول. فنقـــول : ذلك العلم إما أن يقــال : إنه كـان قـديما أو محــدثا. والأول باطـل. لأن المتكلمين اتفقوا على أن ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه ، والـدلائل الكثـيرة أيضا ناطقة بـذلك. والثـاني : وهو أن ذلك العلم حـادث. فنقـول : هل كـان ذلك العلم مسـبوقا بعلم آخر أو ما كان مسبوقا بـه؟ فـإن كـان مسـبوقا بعلم آخر كـان الكلام في ذلك العلم السـابق كـالكلام في هـذا العلم فيفضي إلى أن يكون كل علم حادث : مسبوقا بعلم آخر حادث. وذلك يـوجب القـول بحـوادث لا أول لها ، وهو عند المتكلمين باطل. وإن قلنا : إن تلك العلوم تنتهي إلى علم حـادث لا يكـون مسـبوقا بعلم آخر ، كـان هـذا قـولا بتجهيل الله تعالى ، وذلك محال.

أجـاب جهم بن صـفوان ، وهشـام بن الحكم عن هـذا الكلام. فقالا : العلم الـذي كـان حاصلا في الأزل هو العلم بالماهيات والحقـائق والتصـورات ، ثم لما أحـدث الأشـياء في ما لا يزال ، فقد حدثت التصديقات ، وهي الحكم بــأن كــذا قد وجد ، وبــأن كــذا قد عــدم ، وعلى هــذا التقــدير فالإشكال زائل.

واعلم أنا قد ذكرنا في أول هــذه الحجة أنهم قــالوا : لو كان تعالى عالما بأن

---

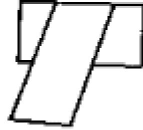
(1) من (س).

(2) من (س).

زيــدا جــالس في هــذا المكــان ، فعند قيــام زيد من ذلك المكــان ؛ إن بقي ذلك العلم كــان جهلا ، وإن لم يبق كــان تغــيرا. ثم ذكرنا مــذاهب النــاس في كل واحد من هــذين القسمين.

وهاهنا آخر الكلام في هذا الوجه. والله أعلم [1].

الحجة الثانية للفلاســفة في هــذا البــاب : قــالوا : لو قـــدرنا مربعا [2] مجنحا بمـــربعين متســـاويين على هـــذه الصورة :



وفرضــنا كونه تعــالى عالما به ، فلا شك أن كل واحد من هذين المربعين الواقعين على هذين الطــرفين (يتمــيز عن الآخر ، وذلك معلوم. إذا ثبت هذا. فنقول :) امتياز كل واحد منهما عن الآخر مشــروط بكونهما موجــودين فــإن حصول الامتياز والتغاير في الشكل والمقدار والصورة مع كونهما معــدومين محضــين [3] وســلبين صــرفين محــال ، فـــوجب القطع بـــأن هـــذا الامتيـــاز لا يحصل إلا إذا كانا موجودين فنقول : هذا الوجــود ، إما أن يكــون هو الوجــود الخارجي أو الوجود الذهني ، والأول باطــل. لأنه يمكننا أن نتخيل مثل هذه الصورة تخيلا صحيحا ، حال كونها معدومة في الأعيــان. وأيضا [4] : فــالعلم محــدث ، فهــذه الصــورة بأســـرها محدثـــة. ومحـــدثها هو الله تعـــالى ، وما لم يكن عالما بها فإنه يمتنع منه إحــداثها ، فيثبت أن العلم بأمثــال هــذه الصــور والأشــكال ، ســابق على وجودها ، فيثبت أن هذا الامتياز حاصل في الوجود الذهني.

(1) والله أعلم (م).
(2) هذين المربعين مذكورين أيضا في غير هذا الجزء.
(3) محضين (م).
(4) فهذه الصورة بأسرها محدثة (م).

فنقول : إما أن يكون محل هذين المـربعين الـواقعين على الطـرفين شـيئا واحـدا ، أو شـيئين متبـاينين بحسب الوضع والحـــيز ، والأول باطـــل. لأن هـــذين المـــربعين متسـاويان في تمـام الماهية وفي جميع لوازمها فيكونـان متساويين في قابلية جميع الصفات والأحوال. فإذا فرضـنا حصـولهما في محل واحد فحينئذ يمتنع أن يمتـاز أحـدهما عن الآخر بالماهية أو بشـيء من لـوازم الماهيـة. ويمتنع أيضا حصول الامتياز بشيء من عـوارض الماهية ، لأن كل أمر يفـرض كونه عارضا لأحـدهما ، كـان الثـاني قـابلا له ، وتكـون نسـبة ذلك العـارض إلى أحـدهما ، كنسـبته إلى الثاني. لأنا قد فرضناهما حالين في محل واحـد. وإذا كـان الأمر كذلك فحينئذ يستحيل كـون أحـدهما موصـوفا بـذلك العارض دون الآخر ، بل يكون كل واحد منهما موصـوفا به ، فيصير ذلك العارض مشتركا فيه بينهما ، والمشترك فيه لا يفيد الامتياز ، فيثبت أن هـذين المـربعين ، لو حصلا في محل واحد ، لما بقي الامتياز البتة ، لكن الامتياز حاصل لا محالة ، فهما حصلا في محلين ، يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالوضع والحـيز ، فيثبت أن مـدرك هـذه الصـورة وأمثالها لا بد وأن يكون جسما أو جسمانيا وواجب الوجـود قد ثبت أنه ليس بجسم ولا بجسماني ، فيمتنع كونه مدركا لها.

فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة.

ولقائل أن يقـول : هـذا الكلام بنـاء على أن إدراك الشيء مشروط بكون المعلـوم حاضـرا في ذهن العـالم. وقد سبق إبطاله بوجوه ، لا يبقى للعاقل فيها شك البتة.

الحجة الثالثة : للقـوم على امتنـاع كونه تعـالى عالما بالجزئيـات : أن قـالوا : إن العلم بـأن الشـيء الفلاني موجود ، وبأن الشيء الفلاني معدوم تـابع للمعلـوم. فـإن كان ذلك الشيء موجودا تعلق العلم بكونه موجـودا ، وإن كان معدوما تعلق العلم بكونه معدوما. ولا يصح أن يقال : إن ذلك الشيء إنما وجد ، لأن العلم تعلق بوجـوده ، وإنما عدم لأن العلم تعلق بعدمه. وذلك لأن

العلم بالشيء ، صورة مطابقة لذلك المعلـوم في نفسه ، وكون هذه الصـورة مطابقة له ، موقـوف على تحققه في نفسه ، ولا يمكن أن يقـــال : إن كونه متحققا في نفسه ، موقوف على كون هذه الصورة مطابقة له.

إذا ثبت لنا هذا الأصل. فنقول : لو وجب اتصـاف ذات الله تعـالى بهـذه العلـوم. وقد دللنا على أن حصـول هـذه العلـوم موقـوف على وقـوع تلك المعلومـات في أنفسـها على تلك الوجـــوه المخصوصـــة. فحينئذ تكـــون ذاته المخصوصة مفتقرة إلى حصول تلك العلـوم. وقد عـرفت (أن حصــول تلك العلــوم يكــون موقوفا على وقــوع تلك المعلومات ، على تلك الوجوه المخصوصـة. وقد عـرفت [1]) أن الموقــوف (على الموقــوف) [2] على الشــيء يجب كونه موقوفا على الشـيء [3] فيلـزم أن تكـون ذاته تعـالى متوقفة التحقق على تحقق هذه الممكنات ، والمفتقر إلى وجود الممكنـات أولى بالإمكـان ، فيلـزم أن يكـون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته. وذلك محال.

وهذا بخلاف علمه ـ سـبحانه ــ بالماهيـات والحقـائق. فإن ذلك العلم حاصل سواء كانت تلك الحقـائق حاصـلة ، أو لم تكن ، وحينئذ تكون ذاته المخصوصة كافية في ثبوت تلك العلــوم ، ولا يلــزم توقف ذاته تعــالى على حصــول غيره. فإما العلم بـأن زيـدا جـالس في هـذا المكـان (فإنه ممتنع الحصول إلا عند كون زيد جالسا في هذا المكان) [4] فحينئذ لا تكون ذات الله ـ تعـالى ــ المخصوصة كافية في حصول هـذه العلـوم ، بل لا بد معها من اعتبـار حصـول [5] تلك المعلومـات ووقوعها على تلك الوجـوه المخصوصة ، وإذا لم تكن ذات الله كافية في حصـــول هـــذه العلـــوم فحينئذ يلزم المحذور المذكور.

---

(1) من (م).
(2) من (س).
(3) على وقوع تلك المعلومات على تلك الوجوه المخصوصة. وقد عرفت أن الموقوف : سقط (ت).
(4) من (م).
(5) حصول (م).

ولقائل أن يقـول : فهـذا الكلام يمنع من كونه مـؤثرا في الغير ، لأن التأثير في الغير نسبة مخصوصة بينه وبين الغـير (وذلك مما لا يتم إلا بـالغير ، فلو كـان مـؤثرا في الغير) [1] لزم افتقاره إلي الغير ، ويمكن ذكر الفرق بينهما من بعض الوجوه. والله أعلم [2].

وهاهنا آخر الكلام في حكاية قــــول من أنكر العلم بالجزئيات.

أما القـــائلون بكونه تعـــالى عالما بالجزئيـــات ، فقد احتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : قـالوا : قد دللنا على أنه تعـالى فعل أفعالا محكمة متقنـة. وبينا أن من كـان فعله محكما متقنا يجب أن يكون عالما بفعله ، فوجب أن يكون تعـالى عالما بأفعال نفسه ومن المعلوم أن الإحكام والإتقان إنما يظهر في الأشـخاص الجزئية الـتي خـرجت إلى الوجـود ، فيثبت أن الذي دلنا على كونه تعـالى عالما ، هو بعينه يـدلنا على كونه عالما بالجزئيات.

الحجة الثانية : أن نقول : الشـيء الشخصي الجـزئي له ماهية ، وله أيضا تشـــخص وتعين. وذلك التشـــخص والتعين ، إما أن يكـون عين تلك الماهية ، وإما أن يكـون زائـدا عليها ، فـإن كـان عينها فـالعلم بـالعلم [3] بالماهية يكـون علما بعينهـا. فـذلك التشـخص ، من حيث إنه ذلك المعين يكون [4] معلوما ، وإن كان تشـخص ذلك الشـخص مغـايرا لتلك الماهية ، فــذلك التشــخص أيضا ماهية من الماهيات الممكنة [5].

والفلاسـفة سـلموا أن العلم بـالعلم بالعلة [6] يـوجب العلم بالمعلول ،

---

(1) من (م).
(2) والله أعلم (م).
(3) بالعلم (م).
(4) يكون (س).
(5) الممكنة (س).
(6) بالعلم (س).

فعلم الله تعـــالى بذاته المخصوصة ، يـــوجب كونه عالما بـــالأمور الـــتي بها حصل ذلك التشـــخص ، وذلك التعين. فوجب أن يكون عالما بـذلك التشـخص من حيث إنه هو ، فيثبت أن قــولهم : العلم بالعلة يــوجب العلم بــالمعلول ، يوجب عليهم الاعتراف بكونه تعالى عالما بالأشــخاص من حيث إنها تلك الأشخاص المعينة [1].

الحجة الثالثة في إثبـات كونه تعـالى عالما بالجزئيـات المعينة : هو أن العلم بالأشياء صفة مـدح وكمـال والجهل بها صفة نقصان ، والله تعـالى أكمل الموجـودات وأجلها ، فوجب أن يكون وصفة بصفات الكمــال والجلال أولى من وصفه بصفات النقصان.

الحجة الرابعة : إنا نـــرى أهل الـــدنيا ، الصـــديق والزنديق ، والموحد والملحد ، إذا وقعـوا في بلية أو محنة ، فــإنهم يتضــرعون إلى الله تعــالى ، ويطلبــون منه أن يخلصــهم من تلك البلية ، ولو أنه كــان من أشد النــاس إنكــار لكونه تعــالى عالما بالجزئيــات ، فإنه إذا وقعت له هــذه الحالة المــذكورة ، فلا بد وأن يقــدم على الــدعاء والتضرع والخضـوع. وهـذا يـدل على أن الفطـرة الأصـلية شــاهدة بــأن إله العــالم قــادر على المقــدورات ، عــالم بالأســرار والخفيــات. ومعلــوم أن شــهادة أصل الفطــرة أقـــرب إلى القبـــول من هـــذه التقســيمات الخفية ، والمطالب الغامضة ، فوجب القطع بـأن إله العـالم عـالم بالجزئيــات ، قــادر على دفع الحاجــات ، وأظن أن قــول إبراهيم ـ صلوات الله عليه ـــ لأبيه : «يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ، ولا يغنى عنك شيئا» [2]؟ إنما كـان لأجل أن أباه كان على دين الفلاسـفة ، وكـان ينكر كونه تعـالى قــادرا ، وينكر كونه تعــالى عالما بالجزئيــات ، فلا جــرم خاطبه بذلك الخطاب. وهذا ما عنـدي في هـذه المسـألة. والله أعلم.

---

(1) المعينة (س).
(2) مريم 42.

الفصل السابع

في

بيان كونه تعالى عالما بالمعدومات

اعلم [1] أن القـائلين بكونه تعـالى عالما بالجزئيـات ، اختلفوا. فمنهم من قـال : إنه تعـالى لا يعلم الجزئيـات إلا عند دخولها في الوجود. أما قبل وجودها فهو غير عالم بها ، وإنما يكـون عالما بالماهيـات فقـط. وهـذا قـول جهم وهشـام. والأكـثرون اتفقـوا على أنه تعـالى عـالم بهـذه الجزئيات ، قبل دخولها في الوجود. واعلم أن هـذا البحث مبني على أن المعـدوم يصح أن يكـون معلومـا. فنقـول : الدليل عليه من وجوه :

الأول : إنا نعلم أن الشـمس غـدا تطلع من مشـرقها. وطلوعها غدا من مشرقها معدوم في الحال.

فهذا يدل على أنه يمكننا أن نعلم المعدومات.

الثـاني : إنا قد دللنا على أن صـدور الفعل المحكم المتقن عن الفاعل مشـروط بكونه عالما بـذلك الفعـل. والشـرط متقـدم على المشـروط فيكـون الفاعل عالما بأفعالـه. وعلمه متقـدم على [2] كونه موجـدا لها ، أي هو متقـدم على وجودها ، والسـابق على الشـيء يجب كونه سابقا على الشيء. فهذا

---

(1) الفصل السادس في (س).
(2) زيادة.

يقتضي أن يكــون علمه تعــالى بأفعاله ســابقا عليها في الوجود ، وذلك يدل على أن العلم بالمعدوم جائز.

الثـــالث : لا شك أن العلم بالماهيـــات لا يتوقف على كونها موجـــودة في أنفســـها. فإنا قد نعــــرف حقـــائق المعلومــات [1] حــال كوننا جــاهلين بوجودها ، وأيضا : إذا قلنا : الشـــيء إما أن يكــون موجــودا أو معــدوما ، فقد تصورنا في هذا التقسيم معـنى العـدم ، وإذا أمكن تصـور الماهية قبل وجودها وأمكن تصـور العـدم أيضا ، وجب أن يكون تصور الماهيات المعدومة أيضا : ممكنا.

الرابع : وهو أن الواحد منّا ، إذا أراد أن يفعل فعلا. مثل بنــاء دار ، أو خياطة قميص، فإنه يتصــور ذلك العمل أولا ، ثم يدخله في الوجـــود ثانيـــا. وذلك يـــدل على أن المعدوم يصح أن يكون معلوما ، وإذا ثبت أن المعــدومات يصح أن تكـــون معلومة فنقـــول : المقتضى لحصـــول العالمية هو ذاته المخصوصة. فلم تكن تلك الذات باقتضاء العالمية (ببعض ما يصح ، أولى منها باقتضـاء العالميـة) [2] بالبواقي. فإما أن لا يوجب شيئا منها ، وهو باطل. وإما أن يـــوجب العلم بكل ما يصح أن يكـــون معلوما وذلك هو المطلوب.

واحتج المخالف بأشياء :

الحجة الأولى : قالوا : لو كان الله تعـالى عالما بهـذه الجزئيـات قبل وقوعها لبطلت الربوبية ولبطلت العبوديـة. أما بطلان الربوبية ، فلأن الـذي علم وقوعه يكـون واجب الوقوع. وما كـان واجب الوقـوع امتنع كـون القـادر قـادرا عليه ، فوجب أن لا يقدر الله على شيء. وذلك يقــدح في الربوبية وأما بطلان العبودية فلأن غــير ما ذكرنــاه يقتضي أن لا يقــدر العبد على شـــيء البتة ، وذلك يمنع من كونه قـــادرا على العبوديـــة. وأيضا : فإنا نجد بالضــــرورة من أنفسـنا أنا إن شـئنا الفعل قـدرنا عليه ، وإن شـئنا الـترك قدرنا عليه ، فـالقول بأنه لا قـدرة لنا على الفعل والـترك مكـــابرة في المحسوســـات والقـــول بأنه تعـــالى عـــالم بالجزئيات قبل دخولها

---

(1) المضلعات (م).

(2) من (س).

في الوجود يمنع من تلك القدرة ، فكان القول به باطلا.

الحجة الثانية : قـالوا الشـيء قبل دخوله في الوجـود عـــدم محض ونفي صـــرف ، والعـــدم المحض يمتنع أن يحصل فيه الامتياز والاختصاص (بالصـفة والخاصـية ، وكل معلوم فإنه لا بد وأن يكون متميزا عن غـيره ، وأن يكـون موصوفا بصـفات) [1] وخـواص لأجلها يحصل ذلك الامتيـاز. وهــذا القيــاس ينتج أن المعــدوم يمتنع كونه معلوما ، ولا يقـال : إنا إذا قلنا : الماهيـات متقـررة حـال العـدم ، فقد زال هذا السؤال. لأنا نقول : هذا لا يفيد المطلــوب. وذلك لأن القـائلين بـأن المعـدوم شـيء ، لا يقولـون : إن تلك الـذوات المعدومة تكـون مؤلفة مركبة موصـوفة بالشـكل واللون والحصول في الحيز [2] ، فيلزمكم أن تقولوا : إنه تعالى لا يعلم كـون الـذوات موصـوفة بهـذه الصـفات ، إلا عند دخولها في الوجود ، وأنتم لا تقولون به ، وإذا جـاز أن تقولوا : إنه تعالى يعلم كون هذه الـذوات موصـوفة بهـذه الصفات. مع أن هذا غـير حاصل في العـدم ، فلم لا يجـوز أن يقال أيضا : إنه تعالى يعلم بالماهيات قبل حصولها. مع أنها لا تكون حاصلة في العدم؟

الحجة الثالثة : أن نقول : قد بينا أنه لا معنى للعلم إلا أنه نسبة مخصوصة وإضـافة مخصوصة تحصل بين العـالم وبين المعلـوم ، وحصـول الإضـافة بين الأمـرين مسـبوقة بتقرير كل واحد منهما ، فـوجب أن يكـون العلم بـالمعلوم مسبوقا بتقرير ذلك المعلوم في نفسه ، لكن المعلـوم إذا كان معدوما فهو إنما ينتقل إلى الوجود بتأثير القدرة فيه ، فيكـون حصـوله متـأخرا عن تـأثير القـدرة فيه ، الـذي هو مشروط بكونه عالما به. فيلزم وقوع الدور وهو محال.

واحتج من طعن في كونه تعـــالى عالما بكل ما يصح أن يكـون معلوما بوجـوه : الحجة الأولى : قـالوا : لو كـان الأمر كذلك لوجوب كونه تعالى عالما بما لا

(1) من (م).
(2) فى (س) تصحيف.

نهاية له من المعلومات ، فإذا اعتبرنا علمه بمعلوم واحد ، نقول : إنه يصح أن يعلم كونه عالما بـذلك المعلـوم ويصح أيضا أن يعلم كونه عالما بكونه عالما به ، وهكذا في سائر المراتب الـتي لا نهاية لها ، فلو وجب أن يعلم كل ما يصح أن يكـــــون معلوما في نفسه لحصل في علمه بــــــذلك المعلـوم الواحد مـراتب لا نهاية لها في العلـوم [1] وتكـون كل مرتبة أخـــــــيرة منها مفرعة على المرتبة المتقدمة ، فيلـزم حصـول علل ومعلومـات لا نهاية لها دفعة واحـدة. وذلك باطل.

لا يقال هذا بناء على أن العلم بالعلم بالشيء ، مغاير للعلم بالشيء ، فما الدليل على أن الأمر كذلك؟ ثم نقول : المعلـوم لا يكـون علة لحصـول العلم به ، فلم يلـزم من حصول هذا المعلوم حصول علل ومعلولات غـير متناهيـة؟ ونجيب عن الأول فنقول : الذي يدل على أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للشيء وجـوه : الأول : إن المعلـوم مغـاير للعلم (فـوجب أن يكـون العلم بأحـدهما مغـاير للعلم) [2] بالآخر. والثاني : إنه يمكننا أن نعلم الشيء حال ما نكــون غافلين عن العلم بـالعلم به ، والموجـود مغـاير للمعـدوم. فوجب أن يكون العلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم به [3].

الثـالث : وهو أنه لو كـان العلم بالشــيء نفس العلم بـالعلم به ، فيلـزم أن تكـون هـذه المرتبة الثالثة [4] نفس المرتبة الثالثة ، وكــذا القــول في ســائر المــراتب. فعند العلم بالشــيء ، يلــزم أن تكــون كل المــراتب حاضــرة بالفعل ، ولما علمنا بالضرورة أنه ليس الأمر كـذلك علمنا أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء.

وأما الســؤال الثـاني : وهو قوله : المعلـوم لا يكــون علة للعلم به [5] ، فلم

(1) العلوم (م).
(2) من (م).
(3) بالعلم (م).
(4) الثانية (م).
(5) به (م).

يلــزم من حصــول (مــراتب لا نهاية لها في هــذه العلــوم حصــول) [1] علل ومعلــولات لا نهاية لها دفعــة؟ فنقــول : الجــواب عنه من وجهين : الأول : إن الــذات الموصــوفة موجبة للعلم وكل مرتبة من تلك المـــراتب فإنها شـــرط لتأثير الذات المخصوصة في المرتبة الثانية ، وشرط العلة يجري مجـرى نفس العلة وحينئذ يعـود السـؤال المـذكور. والثاني : وهو أن كل مرتبة متقدمة من هـذه العلـوم فإنها مسـتلزمة للمرتبة المتـأخرة. فالـدليل الـدال على بطلان علل ومعلـــولات لا نهاية لها يكـــون بعينه قائما في هـــذه الصورة. والله أعلم [2].

الحجة الثانية : إن ما لا نهاية له يمتنع كونه ممتـــــازا عن الغير ، وكل معلوم فإنه يجب كونه ممتازا عن الغـير ، ينتج أن ما لا نهاية له يمتنع كونه معلوما ، أما الصـــــغرى فظاهرة لأن الامتياز عن الغير إنما يعقل فيما إذا كـان كل واحد من المتمـــــــيزين منفصلا عن الآخر وخارجا عنه ، والذي خرج عنه غيره وانفصل عنه غيره ، يكـون محـدودا متناهيا ، فـالقول بأنه غـير متنـاهي محـال ، وأما الكـبرى فظـاهرة ، وذلك لأن المعلـوم إنما يكـون معلوما إذا كـان بحيث يمـــيزه العقل عما ليس هو ، إذ لو لم يكن كـــذلك لامتنع كونه معلوما ، فيثبت بما ذكرنا : أن ما لا نهاية له يمتنع كونه متميزا عن غيره ، وثبت أن كل ما كان معلوما ، فإنه يجب كونه متمـيزا عن غـيره ، ينتج أن لا ما لا نهاية له ، يمتنع كونه معلوما.

الحجة الثالثة : لو كـــان عالما بما لا نهاية له ، لحصل في ذاته صـفات لا نهاية لهـا. وهـذا محـال. فـذاك محـال. بيان الملازمة من وجهين :

الأول : إنا قد بينا أن العلم عبارة عن النسبة الحاصلة ، وعن الإضـــافة الخاصة ، فلو كـــانت المعلومـــات غـــير متناهية لحصـلت في ذاته نسب موجــودة غــير متناهيــة. وليس لقائل أن يقول : هـذه النسب والإضـافات لا وجـود لها في الأعيان ، لأن العلم لما كان عبارة عن هذه النسب وهـذه الإضـافات لـزم من نفيها في الأعيـان ، نفي كونه تعالى عالما. وذلك باطل. فيثبت أنه تعالى لو كان

---

(1) من (م).
(2) من (م).

عالما بما لا نهاية له لحصــلت في ذاته موجــودات لا نهاية لها.

وأيضا : العلم عند الفلاسفة عبـارة عن صـور مطابقة للمعلومات ، فلو كان تعالى عالما بما لا نهاية له ، لزم أن لا [1] يحصل في ذاته (صـــــور لا نهاية لها ، فيثبت أن على التقــديرين لو كــان تعــالى عالما بما لا نهاية له لــزم أن يحصل في ذاتـــه) [2] صـــفات لا نهاية لها وهي إما النسب عند من يقول : العلم عبارة عن النسبة المخصوصة ، وأما الصـور المطابقة للمعلومـات عند من يقـول العلم عبـارة عن صور مطابقة.

الوجه الثــاني : في تقرير هــذه المقدمة : إن قولنا : إنه عــالم بهــذا ، يناقضه قولنا : إنه ليس عالما بهـذا ، ولا يناقضه إنه ليس عالمــا. وذلك يــدل على التغــاير. وأيضا : يمكننا أن نعتقد كونه عالما بهذا المعلوم ، مع الذهول عن كونه عالما بذلك المعلوم الآخر ، وذلك أيضا يوجب التغاير ، فيثبت بهذين الوجهين أنه تعالى لو كان عالما بمعلومات لا نهاية لها ، لكان قد حصل في ذاته صفات لا نهاية لها.

وأما بيـــان أن حصـــول صـــفات لا نهاية لها في ذاته محال ، من وجهين :

الأول : إن كل عـــــدد موجـــــود فإنه قبل الزيـــــادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناهي.

الثاني : إن كل واحد من تلك المعلومات التي لا نهاية لها ، له بعينه أحكام غير متناهية ، فإن تلك الماهية مغايرة لكل ما سـواها من الماهيـات الـتي لا نهاية لهـا. والجـوهر الفـرد يمكن حصـوله في أحيـاز غـير متناهية على البـدل وفي أوقات متناهية على البـدل ، وموصـوفا بصـفات غـير متناهية على البــــدل ، فيثبت أنه حصل في كل واحد من آحــاد المعلومــات أحكــام غــير متناهية ، فحينئذ يلــزم أن يكون عالما بما لا نهاية له ، لا مرة واحـدة ، بل مـرارا ، لا نهاية لها ، وذلك

---

(1) لا (س).
(2) من (م).

يوجب أن يصير غير المتناهي مضاعفا مرات غير متناهية ، وذلك محــال ، لأن التضــعيف عبــارة عن ضم شــيء إلى شـيء آخر ، وضم أحد الشـيئين إلى الآخر ، إنما يكـون لو كـــان كل واحد منهما خارجا عن الآخر ، والشـــيء الـــذي يخرج عنه غـيره يكـون متناهيا فيثبت أن قبـول التضـعيف والتثنية من خواص المتناهي (فغـير المتنـاهى) [1] لا يكـون قابلا له. وهذا تمام الكلام في حكاية شبهات المخالفين.

واعلم أن الشبهة الأولى ، وهي قوله : إنه تعـالى (لو كـــان) [2] عالما بالجزئيـــات قبل وقوعها ، لـــوجب بطلان الربوبية والعبودية ، فهـذا إشــارة إلى أن القــول بــالحيز يوجب هذا المحال. وسيأتي الكلام فيه في مسئلة الحـيز. وأما الشـــبهة الثانية : وهي قـــولهم : المعـــدوم يمتنع أن يكون معدوما. فقد أبطلناه بالدلائل القـاهرة في أول هـذا الفصـــل. وأما الشـــبهة الثالثة : وهي أن العلم بـــالعلم بالشيء مغاير للعلم بالشيء ، فهذا يقتضي وجود أسـباب ومســـــببات لا آخر لها ، ولا يقتضي نفي الأولية عنها وأما الشبهة الرابعـة. وهي قـولهم : ما لا نهاية له لا يحصل فيه الامتيـــاز. فجوابه : إن كل واحد منها ممتـــاز عن غـــيره ، وذلك يكفي في كون كل واحد منها معلومـا. وأما الشـبهة الخامسة : وهي قولهم : إنه يلزم حصـول صـفات لا نهاية لها (في ذاته تعـالى) [3] فجوابه : إن هـذه التعلقـات نسب وإضــافات غــير متناهية (وحصــول نسب وإضــافات غــير متناهيـة) [4] لا يكـون ممتنعا بـدليل أن واحد نصف الاثـنين وثلث الثلاثة وربع الأربعـــة. فهـــذه النسب غـــير متناهية ، وهي بأسرها حاصلة ، فيثبت أن القـول بهـذا غـير ممتنـع. والله أعلم.

---

(1) من (م).
(2) زيادة.
(3) من (س).
(4) من (س).

الباب الرّابع

في

كونه تعالى مريدا

اعلم [1] أن الكلام يقع في هذا الباب من ثلاثة أوجه :

الأول : في البحث عن معنى الإرادة.

والثاني : في ذكر ما استدلوا به على كونه ـ تعـالى ـ موصوفا بهذه الصفة [2].

والثالث : في دلائل المنكرين.

(1) الفصل السابع عشر (س) السابع (م) الثامن (ت).
(2) الصفات (س).

الفصل الأول

في

البحث عن حقيقة الإرادة

(وفي هذا البحث مسائل :

المسـألة الأولى) [1] : قـالت الفلاسـفة : إنا نجد من أنفسـنا : أنا إذا تصـورنا : أن لنا في الفعل الفلاني منفعة خالصة أو راجحة ، حصل في نفوسـنا ميل إلى تحصـيل تلك المنافع ، إذا تصـورنا : أن لنا في الفعل الآخر مضـرة خالصة ، أو راجحة حصل في نفوسـنا ميل إلى الـدفع والمنع. ونحن سمينا الميل إلى الجذب والتحصيل بـالإرادة ، وسمينا الميل إلى الـدفع والمنع بالكراهيـة. وهـذا القـدر معلوم ، فإن كان المراد من الإرادة والكراهية هذا ، فهـذا ممتنع الثبـوت في حق الله تعـالى ، لأن هـذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصح عليه اللـذة والألم والمنفعة والمضرة ، وذلك في حق الله تعالى محال ، فكـان إثبـات الرغبة في جلب المنافع والنفـرة عن وصـول المضـار في حق الله تعالى محالا. وهذا إذا أريد بالإرادة والكراهية هذا المعنى وأما ، إذا أريد بهما معنى آخر فلا بد فيه من إفادة تصـوره ، لننظر فيه أنه هل يصح ذلك في حق الله تعـالى أم لا؟ قال المتكلمـون : الإرادة صـفة تقتضي تـرجيح أحد طـرفي الممكن على الآخر من غـير وجـوب ، ومن غـير تكوين. هذا هو المراد من صـفة الإرادة. والـذي يـدل على أن هذه الصفة موجودة أمران :

---

(1) زيادة.

الأول : إن المخـــير بين شـــرب القـــدحين ، وأكل الـرغيفين ، فإنه يختـار أحـدهما على الآخر ، لا لمـرجح ، وكـذلك الهـارب من السـبع الضـاري إذا وصل إلى موضع يتشـعب منه طريقـان متسـاويان من جميع الوجـوه ، فإنه يختار أحدهما دون الثاني ، من غير أن يحصل بسـبب ذلك الـترجيح منفعة زائـدة ، أو ينـدفع بسـببه مضـرة زائـدة ، وهاهنا حصلت الإرادة من غـير أن يحصل معها جلب النفع ، أو دفع الضرر.

والثاني : إن المريض قد يشتهي تنـاول الفاكهة جـدا ، مع أنه لا يأكلها ويحـــترز عنها ، فههنا ميل الطبع قـــائم والإرادة غير حاصـلة ، والرجل الزاهد العابد قد يريد إقامة الصلوات والعبـادات مع أنه لا يشـتهي الإقـدام عليها ، لما فيها من المتاعب والمشـاق بهـا. فههنا الإرادة حاصـلة مع أن ميل الطبع غـير حاصـل. فظهر بهـذا : الفـرق بين ميل الطبيعة وبين الإرادة.

قـالت الفلاسـفة : أما قـولكم : الإرادة صـفة تقتضي تـرجيح أحد طـرفي الممكن على الآخر من غـير وجـوب ، ومن غير تأثير كلام مشكل من وجهين [1] :

الأول : أن هذا الكلام يقتضي إثبات مؤثر يؤثر لا على سبيل الوجوب ، وحينئذ تعـود المبـاحث المـذكور في بـاب تـأثير القـادر. وذلك لأن المـؤثر إما أن يكـون مسـتجمعا لجميع الأمور المعتبرة في المؤثرية. وإما أن لا يكون. فإن كـان الأول وجب تـرتب الأثر عليه ، فيكـون ذلك المـؤثر مؤثرا على سـبيل الوجـوب ، لا على سـبيل الصـحة ، وإن كان الثاني كان ترتب الأثر عليه ممتنعا فيكـون ذلك ممتنع التـــأثير ، لا ممكن التـــأثير [2] (فعلمنا أن الشـــيء إما أن يكون واجب التأثير أو ممتنع التأثير ، فأما أن يكـون ممكن التأثير) [3] فهذا غير معقـول ، وتمـام تقرير هـذا البحث قد سبق ذكره في باب القادر.

والثاني : هب أنا إذا عقلنا وجود مؤثر يؤثر على سبيل الصحة ـ إلا أن

---

(1) وجوه [الأصل]

(2) لا يمكن التأثير (م ، س).

(3) من (م).

هذا ـ هو القدرة فما الفـرق بين القـدرة وبين الإرادة؟ أما قوله : إنها تؤثر في الترجيح لا في التكـوين فنقـول : هـذا الكلام إنما يتم ببيـان الفـرق بين الـترجيح وبين التكـوين ، فإنا لا نعقل من الـترجيح إلا وقــوع أحد جـانبي الممكن : بسـببه ، وهـذا هو التكـوين. وإثبـات مفهـوم آخر يسـمى بالترجيح والتخصيص مغاير للمفهوم الحاصل من التكـوين أمر غير معقول.

وأما قوله : المخـير بين (أكل الـرغيفين) [1] وشـرب القـدحين ، يختـار أحـدهما من غـير جلب منفعة ، أو دفع مضـرة يختص بها ذلك الواحـد. فنقـول : الكلام عليه من وجهين :

الأول : لا نسلم أنهما يتساويان في جلب [2] المنـافع ، والمصـالح المتعلقة بالأبـدان [3] ، بل لا بد وأن يتخيل أن أحدهما أقرب إليه ، وأحـدهما أسـهل عليه ، وهو أنفع في نفسه ، وربما كـان عظيم الحـرص على الأكل والشـرب ، فلما وقع بصره على أحدهما عظمت رغبته فيـه. فصـارت قوة رغبته فيه مانعة له عن تحويل النظر عنه إلى غـيره ، فبقيت رغبته مقصـورة عليه وغـير متعدية منه إلى غـيره. وبالجملة : فحصـول المـرجح الـذهني غـير ، وبقـاء ذلك المرجح غير. وتذكر ذلك المرجح بعد نسيانه غير. ولا يلزم من فقدان هذا الثالث فقدان الثاني والأول.

والوجه الثـاني في الجـواب : هب أنه يأخذ أحـدهما دون الآخر لا لمـرجح. إلا أن الـذي لأجله صـدر عنه هـذا الفعل شدة رغبته في أصل الأكل والشـرب ، وتلك الرغبة عبـارة عن طلب المنفعة ودفع المضـرة ، فلو لا طلب النفع لما أقـدم على أخذ أحد الـرغيفين ، وشـرب أحد القدحين ، ولو لا الفرار عن دفع ضـرر السـبع ، لما اختـار سـلوك أحد الطـريقين ، فيثبت أن الحامل له على هـذا الفعل ، ليس إلا طلب المنفعة ودفع المضرة. وحينئذ يعود ما ذكرناه.

---

(1) من (س).
(2) جميع (م).
(3) المتخيلة (م).

وأما قوله ثانيا [1] : إن المـــــريض قد يشـــــتهي أكل الفاكهة ثم لا يريد أكلها ، والزاهد العابد قد يريد الطاعـات والعبادات ، مع أنه لا يشتهيها فنقول : هـذا أيضا مغالطـة. وذلك لأن المـــريض يميل طبعه إلى تحصـــيل اللــــذات الحاصلة في الحـال بسـبب أكل الفاكهة ، وينفر طبعه عن الآلام التي تحصل بسبب ذلك الأكل في الزمان المستقبل ، فراعى مراتب المنفعة والمضرة ، فإن كان جانب اللـذة والمنفعة راجحا في خياله على جـــانب الألم والمضـــرة ، أقـدم على الأكل ، وإلا تركه ، فيثبت أن الحامل والـداعي هاهنا ليس إلا طلب المنفعة (ودفـــع) [2] المضـــرة إلا أن اللـذة الحاصـلة بسـبب الأكل (حاضـرة) [3] في الحـال ، والألم الحاصل بسبب ذلك الأكل مستقبل.

وقد ذكرنا في بـاب «الـدواعي والصـوارف» [4] : أن النقد خير من النسيئة بسـبب كونه نقـدا لا نسـيئة ، إلا أن النسـيئة قد تكـون أعظم حـالا من النقد ، بسـبب القـوة والكـثرة ، فتصـير راجحة على النقد ، فـإن قضى الفكر والخيال بترجح أحد الجـانبين حصل الرجحـان (لا محالـة) [5] ، وإن لم يقص فيه بالترجيح ، بل بقي مضطربا فيه ، لا جرم يصير مضطربا في الفعل والترك. وهـذا هو الجـواب بعينه عن قولهم الزاهد العابد قد يريد الطاعات الشـاقة ، مع أنه لا يميل طبعه إليها ، فإنا نقــــول تلك الطاعــــات مؤلمة في الحال ، ولكنها نافعة في المستقبل فـالألم نقد ، والمنفعة نســـــيئة إلا أن تلك المنـــــافع بحسب الجبلة عظيمة ، وتلك المضار قليلة ، فيقع الخاطر هاهنا في باب المعارضة والـترجيح (فثبت بما ذكرنـا) [6] : أنا لا نعــرف البتة من معــنى الإرادة والكراهية إلا ميل الطبع إلى جلب المنـافع وميله إلى دفع المضـار ، ولما كـان ذلك في حق الله تعالى ممتنعا كان إثبات الإرادة في حقه غير معقـول. وهذا تمام الكلام في البحث عن معنى الإرادة والكراهية.

(1) في ثانيا (م).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) في الوجه الثامن.
(5) من (س).
(6) من (س).

المسألة الثانية : اختلف الناس في إثبات كونه مريدا.

فقال الكعبي والجاحظ وأبو الحسين البصري معنى تعالى مريدا للفعل : علمه بكون ذلك الفعل راجح المنفعة في حقه. وهذا هو داعية الحاجة. وأما إن اعتقد كونه راجح المنفعة في حق الغير فهو داعية الإحسان. والأول في حق الله تعالى محال ، فبقي الداعي في حق الله تعالى (هو القسم الثاني. وقال الباقون من المتكلمين : معنى الإرادة في حق الله [1] تعالى صفة زائدة على ذلك العلم. ثم اختلفوا فيها على وجوه مختلفة. وضبط الأقوال أن يقال : الإرادة إما أن تكون صفة سلبية ، أو إيجابية. فالذين قالوا : إنها صفة سلبية ، قالوا : معنى كونه مريدا : إنه فعل ذلك الفعل لا على سبيل القهر والإكراه. وأما الذين قالوا : إنها صفة إيجابية مغايرة لذلك العلم. منهم من قال : إن ذاته تعالى توجب تلك المريدية. ومنهم من قال : إن حصل معنى ذلك المعنى توجب المريدية. ثم اختلفوا. فقال بعضهم : ذلك المعنى الموجب : صفة قديمة أزلية ممتنعة التبدل والزوال. وقال آخرون : ذلك المعنى حادث. ثم ذلك المعنى. منهم من قال : إنه يحدث في ذات الله تعالى ، وهم الكرّامية ، ومنهم من قال : إنه يحدث لا في محل وهم قوم عظيم من المعتزلة. وأما القسم الثالث ، وهو أنه يحدث في غير ذات الله تعالى فيوجب لله تعالى صفة المريدية ، فهذا قول لم يقل به أحد. وهذا تفصيل أقوال الناس في هذا الباب.

واحتج القائلون بإثبات هذه الصفة : فقالوا : قد ثبت أن العالم محدث ، فقد حصل وجوده في وقت معين ، مع أنه كان يجوز في العقل حدوثه قبل ذلك أو بعده. فاختصاص حدوثه بذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لا بد له من مخصص ولا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو القدرة. لأن القدرة حاصلة للإحداث في جميع الأوقات ، ونسبتها إلى الإحداث في كل واحد من تلك الأوقات على السوية ، فهذا المخصص والمرجح لا بد وأن يكون مغايرا لتلك القدرة ، ولا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو العلم ، لأنه إما أن يكون المراد

---

(1) من (م).

أن علمه بما في الفعل من المصـــلحة يـــدعوه إليه ، أو المــراد أن علمه بــأن الشــيء الفلاني نفع يــدعوه إلى (الفعل ، وأن الشــيء الفلاني لا نفع فيه يــدعوه إلى) [1] الــترك. والأول باطل ، لأن كل دليل دلّ على أنه لا يجــوز تعليل أفعال الله تعالى بالعلل والأغراض ، فإنه يــدل على بطلان هذا القسم.

وأما القسم الثاني فهو أيضا باطل. لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، الذي هو تبع لهـذا التخصـيص ، فلو عللنا هـذا التخصيص بالعلم بالوقوع. لـزم الـدور وأنه محـال ، فيثبت أن هـذا التخصـيص غـير واقع بسـبب القـدرة ، ولا بسـبب العلم ، فلا بد من صـفة أخـرى مقتضـية لهـذا التخصـيص والـترجيح ، وظـاهر أن الحيـاة والسـمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك. فلا بد من صفة أخرى سوى هذه الصفات.

ثم تأثيرها في التخصيص إن كان على سبيل الوجـوب كان المـؤثر موجبا بالـذات ، وإن كـان على سـبيل الصـفة فهو المطلوب ، لأن هذه الصفة صـفة تقتضي تـرجيح أحد طـرفي الممكن على الآخر ، لا على سـبيل الإيجـاب ، ولا على سبيل التكوين. وذلك هو المطلوب. وهـذا تقرير هـذا الدليل على أحسن الوجوه.

ولقائل أن يقول : قد بينا أن المؤثر الذي يؤثر لا على سبيل الإيجاب ولا على سبيل التكوين محال في العقول ، فلا فائدة في الإعادة. فما ذكرناه برهان قـاطع في مقابلة ما ذكرتم. ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون المـؤثر في ذلك التخصــيص هو القــدرة؟ قوله : لأن القــدرة نســبتها إلى الإيجــاد [2] في جميع الأوقــات على الســوية. قلنا : إما أن نقول : الإرادة صالحة (لترجيح هذا الفعل بوقت آخر ، كما أنها صــالحة لترجيحه بهـذا الـوقت. وإما أن يقولـوا : إنها صـالحة) [3] لتخصـيص العـالم بـذلك الـوقت ، مع أنه يمتنع تعلقها بتخصيص

---

(1) من (س).
(2) الإيجاب (م).
(3) من (م).

العالم بوقت آخر. فإن كان الأول فنقول : صلاحية الصفة للوجوه الكثيرة إما أن تحوج إلى المرجح أو لا تحوج ، (فإن أحوجته إليه) [1] لزم افتقار الإرادة إلى مرجح آخر ، وإن لم يتحوجه إليه وجب أن لا تحتاج القدرة إلى الإرادة.

وأما القسم الثاني : فنقول : لما كانت الإرادة أزلية ممتنعة العدم ، وكانت متعلقة بأحداث العالم في وقت معين ، وما كانت صالحة للتعلق بإحداث العالم في وقت آخر ، فحينئذ يصير الإله موجبا بالذات غير فاعل على سبيل الصحة. ومعلوم أن هذه المسألة فرع على إثبات القادر المختار ، وكل فرع يوجب فساد الأصل كان باطلا. وأيضا : فإذا جاز أن يقال : تلك الإرادة المخصوصة متعينة التعلق بذلك الوجه الواحد (فلم لا يجوز أن يقال تلك الإرادة المخصوصة متعينة التعلق بوجه واحد) [2] وحينئذ تكون القدرة غنية عن الإرادة المرجحة؟ وهذا تمام البحث في هذا الدليل.

(المسألة الثالثة) [3] : واحتج المنكرون لهذه الصفة بوجوه :

الحجة الأولى : إنها إن كانت تامة في جميع جهات المؤثرية وجب الفعل ، وإن كانت غير تامة امتنع الفعل ، فالقول بإثبات هذه الإرادة محال.

الحجة الثانية : إنا لا نعقل من الإرادة إلا الميل إلى جلب النفع أو إلى دفع الضرر.

وذلك في حق الله محال. وأما الإرادة بمعنى آخر فلا نعقله البتة. فكان القول بإثباته لله محالا.

الحجة الثالثة : لو حصلت الإرادة لكانت إما أن تكون قديمة أو حادثة ، والقسمان باطلان ، فالقول بإثبات الإرادة باطل. وهو معلوم.

---

(1) من (م).
(2) من (م).
(3) زيادة.

الحجة الرابعة : إن اقتضاء هذا الـترجيح إما أن يكـون على سـبيل الوجـوب ، أو على سـبيل الإمكـان ، والأول باطل ، وإلا لزم أن يصير موجبا بالـذات ، والثـاني باطل ، لأن مع الجواز والتساوي يمتنع حصول الترجيح. وهذا تمام الكلام في هذا الباب. والله أعلم.

الفصل الثاني

في

اللذة والألم

اعلم [1]. إنك قد عـــرفت أن اللـــذة ، إما أن تكـــون جسـمانية وإما أن تكـون روحانيـة. أما اللـذة الجسـمانية فعلى الله محـــال ، لأنه لما ثبت أنه تعـــالى ليس بجسم كانت اللذة الجسمانية عليه ممتنعـة. وأما اللـذة الروحانية فقد أطبقت الفلاسفة على إثباتها لواجب الوجود. واحتجوا عليه بـأن قـالوا : نـدعي حصـول أمـرين : أحـدهما : كونه تعالى محبا لذاته.

والثـاني : كونه تعـالى مبتهجا بكمالاته ملتـذا بهـا. أما الأول فتقريره : أن علم الشيء بكون الشيء كاملا يوجب محبة ذلك الشـــيء. ودليله : الاســتقرار. فإنا إذا ســمعنا بشجاعة رسـتم ، واسـفنديار ، حصل في قلبنا حب شـديد وميل عظيم ، وليس هناك إلا أن اعتقادنا لثبوت الكمـالات لهم ، أفاد ذلك الحب.

إذا ثبت هــذا فنقــول : علمه تعــالى أفضل العلــوم ، وكماله أفضل الكمالات. فإذا علم بذلك العلم الكامل ذلك الكمال التام لذاته ، وجب أن يترتب على ذلك العلم التـام : حصول الحب التام. وأما الثـاني وهو كونه مبتهجا بذاته ، ملتذا بكمالاته. فتقريـره : أن علم الشـيء بكمـال نفسه ، كما يــوجب الحب الشــديد له ، فكــذلك يــوجب الابتهــاج والالتذاذ. ولما حصل ذلك العلم

(1) الفصل الثامن عشر (س).

في حق الله تعـــالى وجب أن يحصل ذلك الابتهـــاج وذلك الالتذاذ.

إذا عرفت هذا فنقول : يتفـرع على هـذا الأصل فرعان :

الفرع الأول : إن نسبة ابتهاجه والتذاذه بكمـالات ذاته إلى ابتهــاج الواحد منا بكمــالات ذاته ، كنســبة علمه إلى علمنا ، وكنسبة كمالات ذاته إلى كمالات ذواتنا ، ولما كان لا نســبة لعلمه وكماله إلى علم غــيره وكمــالات غــيره ، فكـذلك لا نسـبة لابتهاجه بكمـالات ذاته إلى ابتهـاج غـيره بكمالات ذاته.

الفرع الثاني : إن الموجودات المفارقة المســماة في لســان الشــريعة : بالملائكــة. وفي لســان الفلاســفة : بالعقول والنفـوس كلها مبتهجة بأنفسـها ملتـذة بكمالاتهـا. إلا أن درجات ابتهاجات بأنفسها ، على حسب درجاتها في كمالاتها ، وكما أن أكمل الموجودات هو الله ــ سـبحانه ــ فكذلك أجل مبتهج بذاته هو الأول.

الباب الخامس

في

كونه تعالى سميعا بصيرا

هذا البحث أيضا ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أولها : البحث عن ماهية السمع والبصر.

وثانيها : البحث عن الـــدلائل الدالة على إثبـــات تلك الصفة لله ـ سبحانه ـ

وثالثها : البحث عن دلائل من ينكر ثبوتها لله ــــــــــ سبحانه ـ

البحث عن ماهية السمع والبصر

أما [1] البحث الأول : فــاعلم أنا إذا نظرنا إلى صــورة زيد ، وحصل علمنا بتلك الصـورة على أكمل الوجـوه ، ثم غمضــنا العين وجــدنا تفرقة بديهية بين الحــالتين ، مع أن العلم بتلك الصــــورة حاصل في الوقـــــتين فعلمنا بهــــذا الطريق أن الإبصار حالة زائدة على العلم. واختلف الناس فيه. فقال بعضهم : إن ذلك التفـاوت يرجع إلى أن صـورة المرئي وشكله يحصل في الحدقة وينطبع فيها ، فالتفاوت عائد إلى تـأثر الحدقة بتلك الصـورة. واحتجـوا على إثبـات هذا الانطباع بوجوه :

الأول : إن من نظر إلى قــرص الشــمس نظر طــويلا تاما ، ثم غمض عينيه فإنه يجد قرص الشمس منطبعا في خياله انطباعا تاما ، حــتى أنه بعد تغميض العين كأنه ينظر إلى ذلك القـــرص ويشـــاهده ولو أراد الإنســـان دفع ذلك الخيـال لم يقـدر عليه ، فعلمنا أن صـورة المـرئي ترتسم في الحدقة.

الثاني : إن من نظر إلى روضة خضــراء نظــرا طــويلا بالاستقصاء التام ، ثم حول حدقته إلى شيء أبيض اللـــون ، فإنه يرى ذلك الأبيض كأنه لون ممزوج

(1) الفصل التاسع (م) (الفصل التاسع في كونه ســميعا بصــيرا. هــذا البحث أيضا ينقسم إلى ثلاثة أقسام. أولهـا) : سـقط (ت) (البحث عن ماهية الســمع والبصر. وثانيها : البحث عن الدلائل على إثبات) : سقط (س) والمناسب ذكر الباب.

بالبيــاض مع الخضــرة ، ولو لا أن العين قد تــأثرت بتلك الخضرة ، لما حصل هذا الامـتزاج ، أما لما تكيفت الحدقة بلــون الخضــرة ، ثم نظر إلى الجسم الأبيض امــتزجت الخضرة الحاصلة في الحدقة بالبياض القائم بذلك الثوب ، فصار المرئي كأنه ملون بلون ممتزج من هذين اللونين.

الثـــــالث : إنا إذا نظرنا إلى الحدقة المقابلة لوجه الانســان رأينا صــورة الوجه في تلك الحدقة وذلك يــدل على أن صـورة المـريء انتقشت في الحدقة وارتسـمت فيها.

الرابع : إنا إذا نظرنا إلى قـــرص الشـــمس وهورها الكامل ، تــأثرت الحدقة وضــعفت. وإذا داومنا على ذلك النظر حصل في الحدقة كلال وضعف ، وتفرق في أجزائه وذلك يدل على أن الحدقة تتأثر من صورة المرئي.

إذا عرفت هذا فنقول : من الناس من قـال : التفرقة الحاصــلة بين الحــالتين عائــدة إلى أن الحدقة تتــأثر من المريء حال النظر إليه ، ولم يحصل هذا التأثر في الحالة الثانية.

ومن الناس من قال : إن هذا التأثر حاصل ، ولا نــزاع فيه ، ولكن مع ذلك فـــالإدراك البصـــري في نفسه حالة مغايرة للإدراك العلمي. والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنا نبصر نصف كــرة العــالم بــالعين ، ومن المعلـوم أن صـورة نصف كـرة العـالم يمتنع انطباعها في العين ، لأن العظيم لا ينطبع في الصـــــــغير ، فيثبت أن صـورة نصف كـرة العـالم غـير منطبعة في العين ، مع أن رؤية نصف كرة العـالم حاصـلة ، فـوجب أن تكـون الرؤية مغـايرة للانطبـاع. ثم إن الحالة المسـماة بالرؤية ممتـازة عن الحالة المسـماة بـالعلم ، امتيـازا معلوما بالضـرورة ، فعلمنا أن هذا التفاوت عائد إلى الإدراكين في أنفسهما.

والثاني : إن تأثر العين وانفصاله عن الشيء لا معـنى له ، إلا أنه حصـلت صـورة مسـاوية لصـورة ذلك المـريء فيها ، وقبولها لتلك الصــورة بعد عــدمها ، وحصــولها فيها بعد لا حصــولها هو المســمى بالتــأثر والقبــول والتصــور. وهذه الحالة

ليست من بـاب الانكشـاف والتجلي. وأما الرؤية فإنها من بــاب الانكشــاف والتجلي فــوجب أن تكــون الرؤية حالة مغايرة لهذا الانطباع والتأثر.

والثــالث : إنه لو كــانت الحالة المســماة بالإبصــار والرؤية عبارة عن هذا التأثر ، لوجب أن يقـال : كلما كـان التأثر أكمل ، وجب أن يكون حصـول الإبصـار أكمل وليس الأمر كذلك. لأنا إذا نظرنا إلى قرص الشـمس فإنه يقـوي ذلك التـــأثر ويكمل ، لا لأن الحالة المســـماة بالإبصـــار والرؤية تضـعف فعلمنا أن هـــذا التـــأثر والانطبـــاع حالة مغايرة للإبصار والإدراك. فهذا هو الكلام في تحقيق معنى الإبصار.

وأما السماع فنقول : إنا قبل سماع للصــوت قد نعلم حقيقة الصوت وماهيته. فإذا سمعنا بالأذن ، علمنا حصـول تفرقة بديهية بين الحـــــالتين ، أعـــــني حالة العلم وحالة السماع. وهذه التفرقة (معلومة بالبديهية.

ثم من الناس من قـال ، تلك التفرقـة)[1] عائـدة إلى أن الصوت إنما يحدث عند تمـوج الهـواء. فـإذا تـأدى ذلك التموج إلى سطح الصماخ قرع ذلك السطح فـذلك القـرع ـ وهو الحركة العنيفة ـ هو الذي لأجله حصل التفــاوت بين الحالتين. والـدليل على حصـول هـذا التـأثر : إنه إذا قـوي الصوت ظهر الأثر الشديد في الأذن ، حتى أنه ربما تمـزق سطح الصماخ عند قوتـه. وعند سـماع أصـوات البوقـان ، يحس الإنســان كـأن دماغه يظهر فيه شــيء من التمــزق والتفــرق ، فيثبت أن عند حصــول الســماع يحصل هــذا الانطبــاع والانفعــال. وعند هــذا قــال بعضــهم : التفــاوت الحاصل (بين الحالتين)[2] عائد إليه.

ومن الناس من قال : هذا التفاوت مسلم لا نزاع فيه ، إلا أنا نــدعي حصــول التفــاوت بين هــذين النــوعين من الإدراك ، أعني النوع المسـمى بـالعلم ، والنـوع المسـمى بالسماع. والدليل عليه : أن السماع أمر مغاير لهذا النــوع ، ويدل عليه وجوه :

---

(1) من (س).
(2) من (م).

الأول : أن الإنسان إذا تكلم من وراء الجدار ، فإنا قد نسمع كلامه بالتمام والكمال، ومن المحال أن يتـأدى ذلك التموج إلينا بكماله وتمامـه. لأن الجـدار الحائل بين القائل وبين السـامع عـائق عن ذلك وليس لهم أن يقولـوا : إنه حصل في الجدار مسام ومنافذ وثقب. فلا يمتنع (تأدي) [1] ذلك الهـواء المتمـوج في تلك الثقب والمنافذ إلى سـطح الصماخ. قالوا : والـدليل عليه : أن الإنسـان إذا جلس في بيت (مظلم) [2] ولذلك الـبيت بـاب ، وتكلم إنسـان خـارج ذلك البيت ، فإن كان باب البيت مفتوحا كان السمع أكمل ، وإن كان باب البيت مردودا صار السمع أضـعف وأخفى. وذلك يدل على ما قلناه.

فإنا نقول : هذا القدر باطـل. وذلك لأن الجـدار جسم كثيف فـالتموج الحاصل بسـبب نطق ذلك المتكلم وكلامه (إذا وصل إلى ذلك الجدار فإنه لا يبقى على صورته وعلى شكله ، فإن الشكل الحاصل في الهواء اللطيف) [3] ممتنع البقـاء عند وصـوله إلى الجـدار الكـثيف ، والـذي ينفذ من ذلك الهـواء في ثقب الجـدار ، وفي مسـامه الضـيقة ، لا يبقى على ذلك الشكل الذي حدث خـارج الـبيت ، فـوجب أن يمتنع سـماع ذلك الكلام على شـكله ونظمه ، وحيث حصل ، علمنا أن الذي قالوه باطل.

الحجة الثانية : وهو أنا إذا سـمعنا الصـوت ، فإنا نعلم أنا سـمعناه من الجـانب الأيمن أو الجـانب الأيسـر. وهـذا يدل على أنا سمعنا الصوت في مكانه الذي حدث فيـه. إذ لو قلنا : بـأن المسـموع ليس إلا القـرع الـذي حـدث في داخل الصماخ فقط ، فإنه يجب أن لا يعرف بحسب القوة السـامعة مكـان ذلك الصـوت وجهته ، كما أن القـوة اللامسة لما لم تحس إلا بالكيفية الملموسة حال وصـولها إلى العضو فإنها لا تمـيز بين الجهة الـتي منها جـاءت تلك الكيفية المحسوسة وبين غيرهـا. فيثبت بهـذا أن الإدراك المسمى بالسماع حالة مغايرة لتأثر الصماخ وانفصاله من التموج الواصل إليه.

---

(1) من (ت).

(2) من (س).

(3) من (م ، س).

الحجة الثالثة : ما ذكرناه في الإبصار وهو أنه لو كانت الحالة المسماة بالسماع عبارة عن هـذا التـأثر ، وجب أن يقــال : كلما كــان التــأثر أقــوى وأمكن (وجب أن يكــون الســماع أكمل وأقــوى) [1] ولما كــان الثــاني بــاطلا. كـان المقـدم بـاطلا. فيثبت بهـذه الوجـوه الـتي أوضـحناها ، أن الإبصـار حالة زائـدة على العلم ، وعلى تـأثر العين ، أو أن السماع حالة زائــدة على العلم وعلى تــأثر الأذن. ولا شك أنها حالة تفيد نوعا من الانكشاف والتجلي ، أكمل وأقــوى من الحالة المسماة بالعلم.

البحث الثاني : في أنه هل دل الدليل على إثبات هـذا النوع من التجلي والانكشاف لله تعالى؟

اعلم أنا وإن دللنا على أن هـذه الحالة مغـايرة لتـأثر العين والأذن ، إلا أنا متوفقــون في مقــام آخر ، فإنه من المحتمل أن يكون حصول هـذه الحالة مشـروطا بحصـول هـــذا التـــأثر في العين والأذن. والـــدليل عليه : أنه كلما اختلت هـذه الآلات اختلت هـذه الإدراكـات ، وكلما كـانت الآلات سـليمة كـانت) [2] الإدراكـات سـليمة ، فهـذا يـوهم كونها مشـروطة بسـلامة هـذه الآلات ، ويحتمل أيضا : أن يقال : إن حصول هذا النوع من الإدراكات للنفس البشرية ، وإن كـانت مشـروطة بسـلامة هـذه الآلات ، إلا أنه [3] لا يمتنع حصولها في حق المفارقات [4] من غير هذه الآلات ، كما أن حصـول الوجـود لهـذه الممكنـات مشـروط بتـأثير المؤثر فيه ، ثم إن الوجـود حاصل لـواجب الوجـود لذاته ، من غير حصول إلى حصول هذا المؤثر.

فهذان الاحتمالان قائمان. وعلى التقـدير الأول يكــون إثبات هذه الصفة لله محالا.

وعلى التقدير الثاني لا يكـون محـالا ، فلا جـرم وجب التوقـــــــف. إلا أن المقدمة المبنية على الأولى والأخلق يقتضي إثباتها لله تعالى. وذلك لأنه سبحانه

---

(1) من (م).

(2) من (م).

(3) يمتنع (س) لا يمتنع (م).

(4) أنظر الأرواح العالية والسافلة.

أكمل الموجودات ، فوجب أن يكون موصوفا بكل صــفات ، الكمـــالات ، ومعلـــوم أن الحالة المســـماة بالإبصـــار والسـماع صـفة من صـفات الكمـال. فإنا بينا أن من علم شـيئا ثم رآه ، فإنه يجد في نفسه كأنه انتقل من نقصـان إلى كمال ، ومن خفاء إلى جلاء ، فـإذا كـانت هـذه الحالة من صفات الكمال ، وكـان عـدمها من صـفات النقصـان ، وكان الحق سبحانه وتعالى منزها عن جميع صفات النقص ، واجب الاتصـاف بجميع صـفات الكمـال ، لـزم بمقتضى العقل الأول أن نعتقد كونه تعالى موصـوفا به ، منزها عن النقص الحاصل بسبب فقدانه.

البحث الثالث : في الدليل الذي يمنع من كونه تعـالى موصـوفا به ، وتقريـره : أن إبصـار الشـيء قبل حصـوله محال ، وسـماع الكلام قبل حصـوله محـال ، إذا ثبت هـذا (نقــول : إنهم) [1] قــالوا : إن هــذا يمنع من كونه تعــالى موصوفا به لوجهين :

الأول : إنه تعالى لو كان موصوفا بهذا الإدراك لكـانت هذه الصفة متغيرة ، لأنه يكون رائيا للشيء حال وجوده ، وما كان رائيا له قبل وجوده. وكذلك يكون سامعا للصوت حال حصوله [2] ، ولا يكون سامعا له قبل حصوله ، فيلزم وقـوع التغـير في صـفة الله ، وهو محـال ، للـدلائل الـتي ذكرناها في أن وقوع التغير في كل صفات الله محال.

الحجة الثانية : وهي إن إدراك الشـــيء (مشـــروط بحصول المدرك في نفسه ، فلو اقتضت ذاته حصول هـذا الإدراك ، وثبت أن حصـول هـذا الإدراك) [3] موقـوف على حصـــول المـــدرك في نفسه ، فحينئذ لا تكـــون ذات الله كافية في اقتضـاء هـذه الصـفة ، بل كـان هـذا الاقتضـاء موقوفا على حال الغـير ، فنقـول : ذاته موقوفة على تلك الصفة ، وتلك الصفة موقوفة على الغير. والموقوف على الموقـوف على الغـير موقـوف على الغـير ، وكل ما كـان موقوفا على

(1) فقالوا (م).
(2) ولذلك يكون تبليغا للصوت حال حصوله (م).
(3) من (م).

الغير كان ممكنا لذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاتـه. هـذا خلف. وهذا مجمـوع ما لخصـناه من المبـاحث العقلية في هذا الباب.

وللمتكلمين وجهين ضعيفين في هـذا البـاب نـذكرهما وننبه على ضعفهما :

فــالطريق الأول : وهو الــذي عــول عليه الأشــعرية. قالوا : إنه تعـالى حيّ ، وكـلّ من كـان حيا فإنه يصح عليه السـمع والبصـر. وكل من صح عليه وصف ، فإنه يجب أن يكـون موصـوفا بتلك الصـفة ، وإن لم يكن موصـوفا بها ، فإنه يجب أن يكون موصوفا بضدها ، وضد السمع (الصمم ، وضـــــد) [1] البصر العمى وذلك نقص. والنقص على الله محال ، فوجب كونه موصوفا بالسمع والبصـر. هـذا تقـدير كلام القوم.

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : ما الذي تريـدون بقـولكم : إنه تعـالى حيّ؟ إن عــنيتم به : أنه تعــالى لا يمتنع أن يعلم ويقــدر. فهــذا مســلّم. لكن لم قلتم : إن كل من لا يمتنع أن يعلم ويقدر ، فإنه لا يمتنع أن يسمع ويبصر؟ وهل النزاع وقع إلا فيه؟ وإن عنيتم بكونه حيا معنى ســوى ما قلنا إنه لا يمتنع أن يعلم ويقدر. فلا بد من تفسيره ، فإنه محمـول التصـور ، فضلا عن كونه معلوم التصديق.

السؤال الثـاني : إن سـلمنا أن كونه حيّا صـفة زائـدة على ســبب [2] ذلك الامتنــاع فلم قلتم : إنه لما حصــلت الحيـاة ، وجب أن يحصل هنـاك صـحة أن يسـمع ويبصـر؟ وبيانه من وجوه :

الأول : أن حياته تعالى مخالفة لحيــاة الواحد منا ، ولا يلزم من كـون حيـاة الواحد منا مـؤثرة في صـحة السـمع والبصر أن تكون حياته كـذلك لما ثبت أن المختلفـات في الماهية ، لا يجب [3] اســتواؤها في اللــوازم والأحكــام. ألا تـرى أن حيـاة الواحد منا تقتضي صـحة الشـهوة والنفـرة والألم واللذة والجهل والظن ، مع

(1) وضد السمع والبصر صمم وعمى (م).
(2) سلب (س).
(3) يجب (م).

أن حياة الله تعالى ، تصحح [1] هذه الصـفات ، وما ذاك إلا لأن حيـاة الله تعـالى مخالفة لحياتنا ، فلم يلـزم من كـون حياتنا مقيدة بصحة هذه الصفات كـون حياته كـذلك ، وإذا ثبت هذا التفاوت في تلك الصورة ، فلم يجوز مثله هاهنا؟

الوجه الثـــاني : إن بتقـــدير حصـــول المماثلة بين الحياتين ، إلا أنا نقول : كما يعتبر في حصول الصحة قيـام المصحح ، فكذلك يعتبر فيها كـون الـذات قابلـة. فهب أن الحياة المصححة حاصلة هنـاك ، إلا أنه لا يمتنع أن يقـال : تلك الـذات المخصوصة (المخالفـة) [2] بخصوصـها لسـائر الـذوات ، غـير [3] قابلة لهـذه الصـفة ، ولأجل كـون تلك الـذات المخصوصة غـير قابلة لهـذه الصـحة انتفت هـذه الصحة. والدليل عليه : أن الوجود يصحح جميع الصـفات ، ثم إن الوجـــود حاصل في حق الله تعـــالى. مع أن أكـــثر الصفات ممتنعة في حق الله تعـالى (وما ذاك إلا لأجل أن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهـذه الصـفات) [4] فكـذا هاهنا.

والوجه الثـالث : هب أن الحيـاة المصـححة لهـاتين الصفتين ، والذات المخصوصة قابلة لها من حيث هي هي [5] ، إلا أنه لا يمتنع أن يكون حصول هذه الصحة مشـروطا بشرط مخصوص ، ويكون ذلك الشـرط ، ممتنع الحصـول في حق الله تعالى ، ففات ذلك الإمكان لفوات الشـرط ، لا لفـوات المصـحح. ولقائل : أن يقـول : وإذا كـانت هـذه الاحتمالات قائمة فقد سقط هذا الدليل.

السؤال الثالث : سلمنا أن صحة هذه الصـفة حاصـلة في ذات الله تعـــالى. ولكن ما المـــراد بالصـــمم والعمى اللـــذين جعلتموهما ضـــدين للســـمع والبصـــر؟ إن عـــنيتم بالصمم عدم السمع ، وبالعمى عـدم البصر ، فحينئذ يرجع حاصل قـولكم إلى أن السـمع والبصر لو لم يحصلا لكـان عدمهما حاصلا ، وعدمهما

(1) لا تصح [الأصل].
(2) من (م).
(3) غير (س).
(4) من (م).
(5) من (س).

نقص. وذلك محـال على اللـه. فيقـال لكم : وهل الـنزاع وقع إلا فيـه؟ وهو أن حصـول هـاتين الصـفتين. هل هو واجب أم لا؟ وعـــدمهما هل هو ممتنع أم لا؟ وإذا كـــان حاصل دليلكم يرجع إلى عـدم هـاتين الصـفتين محـال في حق الله تعالى ، كان هذا إعـادة لنفس الـدعوى. ومعلـوم أنه باطـل. وإن ادعيتم أن الصـمم معـنى وجـودي يضـاد السماع ، وأن العمى معنى وجـودي يضـاد الإبصـار ، فكل ذلك ممنوع. وما الدليل على صحته؟

السؤال الرابع : سلمنا كـون الصـمم والعمى معنـيين وجوديين مضـادين للسـمع والبصـر. فلم قلتم : إن الـذات القابلة للضدين يجب اتصـافها بأحـدهما؟ وما الـدليل على صحة هذه

المقدمـة؟ ثم نقـول : الـذي يـدل على فسـاده : أن الأجسام بأسرها متساوية (فتكون متسـاوية) [1] في قبـول الصفات. فجسم الهـواء قابل للطعـوم المختلفة والألـوان المختلفة ، مع أنه غـير موصـوف بشـيء منها ، وكـذلك الواحد منا ، يصح أن يكون موصوفا بالإرادة والكراهية. ثم إنا نعلم أفعال أهل السوقة ، مع أنا لا نريدها ولا نكرهها.

السؤال الخامس : قولكم الصـمم والعمى نقص. فما المراد من النقص؟ فـإن عـنيتم بـالنقص حصـول أمر يمنع من كونه تعـالى فـاعلا للعـالم وخالقا لـه. فلم قلتم : إن حصول هاتين الصفتين يمنع من كونه تعـالى خالقا للعـالم (وفاعلا للعـالم؟) [2] وإن عـنيتم به معـنى آخـر. فلا بد من بيانه.

السـؤال السـادس : ما الـدليل على أن النقص على الله محـال؟ ثم هاهنا منهم من ادعى البديهة فيه ، ومنهم من عول على الدلائل السمعية. أما الأول فنقول : إن صح ادعـاء البديهة فيـه. فههنا طريق آخر أقـرب منه : وهو أن يقـال : الحيّ الـذي يكـون سـميعا بصـيرا كامل والـذي لا يكـون كـذلك نـاقص والبديهة حاكمة بأنه يجب وصف الله بصفة الكمال ، لا بصفة النقصان ،

---

(1) من (م).

(2) من (س).

فوجب وصفه بكونه سميعا بصـيرا. وإذا ثبت هـذا ظهر أن ذكر هـذا الطريق أولى من ذكر الطريق (الطويـل) الـذي ذكرتموه. وأما الذين عولـوا في تقرير هـذه المقدمة على الإجمـاع. فكلامهم ضـعيف ، لأن الآيـات الدالة على كـون الإجمـاع حجة أضـعف دلالة بكثـير من الآيـات الدالة على كونه سميعا بصيرا.

وأقول : فإن كان الاكتفاء بالمقدمة السمعية (جائزا) [1] فالاكتفـاء بتلك الآيـات أولى ، لأنها أدل على المقصـود ، وأولى من المقدمات. فهذا هو الكلام في هذا الدليل.

(والطريق الثاني. طريق المعتزلة) [2]

وأما المعتزلة فقالوا : الله تعالى حيّ لا آفة به ، وكل من كـــان حيا ، لا آفة به ، فإنه يجب أن يكـــون مـــدركا للمـــدركات عند حضـــورها ينتج أنه تعـــالى يـــدركها عند حضـورها. أما المقدمة الأولى ، وهي أنه تعـالى حيّ لا آفة به ، فقد ثبتت. وأما المقدمة الثانية وهي أن كل من كـــان حيا لا آفة به ، فإنه يـدرك المـدركات عند حضـورها. فقد احتجوا عليه بأن الواحد منا إذا كان حيا ، وكان سـليما عن الآفـات فإنه لا بد وأن يـدرك. ألا تـرى أن الحي إذا كـان سـليم العين ، وحضر المـرئي مع الشـرائط فإنه يبصـره ، وإذا كان سليم الأذن وحضر المسموع فإنه يســمعه ، وإذا كـان سـليم الأعضـاء ، ووضع الجمر على جســده ، فإنه يحس بتلك الحـرارة ، فيثبت بما ذكرنا : أن الحي إذا كـان ســليما عن الآفة ، فإنه يجب أن يـــدرك المـــدركات عند حضورها.

ولقائل أن يقول :

(السؤال الأول) [3] كون الواحد منا حيّا ، يخـالف كـون الله تعـالى حيـا. وأيضا : فـذات الواحد مخالفة لـذات الله تعالى بالماهية ، ولا يلزم من ثبوت حكم

---

(1) من (س).
(2) زيادة.
(3) زيادة.

في ماهية ، ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية.

السؤال الثاني : هب أن الحيـاة صـفة مشـتركة ، بين الشاهد والغـائب ، إلا أنه لا يمتنع أن يكـون إيجـاب الحيـاة لصــفة المدركية ، موقــوف على شــرائط تمنع ثبوتها في حق الله تعـــالى ، وحينئذ يمتنع حصـــول ذلك الحكم في الغائب لفوات تلك الشرائط.

وقال بعض المتأخرين من المعتزلة : إن تلك الأشــياء لما كانت ممتنعة الثبـوت في حق الله تعـالى خـرجت عن كونها شــرائط بصــحة الإدراك ، لأن المعــدوم يمتنع كونه شــرط لتـأثر المقتض ، وإذا خـرجت عن كونها شــرائط ، وكان المقتضى حاصلا وجب ترتب الأثر عليه [1].

ونقــول : هـذا باطـل. لأن بتقـدير أن يكـون الشــيء مشــروطا لشــيء ، فعند فــوات الشــرط ، يجب فــوات المشروط ـ إلا أنه يحصل المشـروط بدونه ــ ولو صـححنا ما ذكـــرتم لبطل قيـــاس الخلف ، فإنا إذا قلنا : لم يوجد اللازم (فـوجب أن لا يوجد الملـزوم. فيقـال : لم لم يوجد اللازم) [2] فقد خـــرج عن كونه لازما ، فـــوجب أن يحصل الملـزوم بدونه ، فثبت : أن الكلام الـذي ذكـرتم ، لو صح لبطل قياس الخلف.

الســـؤال الثـــالث : هب أن كـــون الحيّ حيا يـــوجب المدركية ، إلا أن هـــذا إنما يجـــري في الإدراك الحسي ، فـإن كـون الحي حيا يـوجب هـذا النـوع من الإدراك. فأما الإبصـار والسـماع ، فلا يحصـلان لمجـرد كـون الحي حيـا. فبطل قولكم : إن الموجب لهذا الإدراك ، مجرد كونه حيا. وهذا تمام الكلام في هذا الباب. والله أعلم.

---

(1) الأثر (س).
(2) من (م).

الباب السّادس

في

كونه تعالى متكلما

البحث عن حقيقة الكلام

المســـألة الأولى [1] : في البحث عن حقيقة الكلام :

اعلم. أنا نعلم بالضــرورة : أن لنا أمــرا ونهيا وخــبرا واستخبارا. فنقـول : هـذه الماهيـات. إما أن تكـون مجـرد هذه الألفاظ (أو معاني تدل عليها هذه الألفاظ) [2].

والأول باطل لوجوه :

أحـــدهما : وهو أن الصـــيغ الدالة على ماهية الأمر والنهي صــيغ مختلفة ، بحسب اللغــات المختلفة ، وماهية الأمر والنهي (واحدة ، فوجب التغاير).

والثــاني : إن ماهية الأمر والنهي) [3] حقــائق ذاتية لا يمكن تبدلها وتغيرها بحسب الاصـطلاحات والأوضـاع. وأما هذه الألفاظ والعبارات فإنها قابلة للتبدل والتغير ، فـوجب التغاير.

الثالث : إن الصيغة الموضوعة لإفـادة معـنى الخـبر ، كــان يعقل أن تكــون موضــوعة لإفــادة معــنى الطلب وبالعكس ، وأما انقلاب ماهية الخبر طلبا.

---

(1) في الأصل : الفصل العاشر.
(2) من (م).
(3) من (م).

وبالعكس. فإنه غير معقول ، فوجب التغاير.

فهـذه الوجـوه الثلاثة وأشـباهها ، دالة على أن ماهية الأمر والنهي والخـــبر والاســـتخبار ، ليست نفس هـــذه الألفــاظ. وإذا عــرفت هــذا فنقــول : اختلفــوا في ماهية الطلب. فمنهم من قال إنه : عبارة عن كونه مريدا صدور الفعل من الغير (والنهي : عبـارة عن إرادة الـترك. ومنهم من قال : الطلب ماهية مغايرة لتلك الإرادة بــدليل أنه قد يريد الفعل من الغـير) [1] مع أنه لا يـأمر به ، وقد يـأمر به مع أنه لا يريده. وذلك إذا كـان المقصـود من الأمر غـرض آخر سوى إرادة الفعل ، والأولون أجـابوا. فقـالوا : إنه إذا أراد فعلا من الغــير ، فقد يكــون بحيث يريد إعلام الغــير (بكونه مريـدا لـذلك الفعل منه ، وقد يكـون بحيث لا يريد ذلك الإعلام وهو إنما يسمى) [2] أمـرا بـذلك الفعل إذا أتى بفعل يـدل على أنه أراد منه ذلك الفعـل. وأما الثـاني وهو أنه قد يأمر بما لا يريد ، فقد أجيب عنه : بأن ذلك لا يكون أمــرا في الحقيقــة. وإنما هو ذكر لفظ يــوهم كونه مريــدا لذلك الفعل. فهذا منتهى البحث فيه.

ثم تفرع عليه بحث آخر ، وهو أنا سـواء قلنا بـأن ذلك الطلب النفساني هو الإرادة أو معنى مغايرا لهـا. إلا أنا إذا أردنا أن نعلم غيرنا حصول ذلك المعـنى في قلبنـا. (فلا بد وأن نعمل عملا يدل على حصول ذلك المعنى في قلبنــا) [3] فالناس رأوا أن الأصلح الأصواب أن يتواضـعوا (على أن يعينوا) [4] لكل معنى من المعـاني ألفـاظ مخصوصة ، وإن أتــوا بتلك الأصــوات المقطعة ، والألفــاظ المركبــة. دل إتيانهم بها على أنهم أرادوا كذا وكـذا. ولقد كـانوا قـادرين على أن يعرفوا تلك المعاني بأفعـال وأعمـال سـوى هـذه الألفاظ إلا أنهم رأوا أن هـذا الطريق أسـهل وأصـوب من وجوه :

الأول : إن الإنســان مضــطر إلى اســتدخال النســيم البارد لأجل ترويح

---

(1) من (م ، س).

(2) من (م).

(3) من (س).

(4) من (م).

القلب. فـإذا سـخن ذلك النسـيم احتـاج إلى إخراجه من الصـدر ، وذلك الإخـراج سـبب لحـدوث الصـوت ، وذلك الصـوت يمكن تقطيعه في المخـارج المختلفة والمجـالس المتباينة ، ويحـدث لتلك الأصـوات بسـبب قطعها في تلك المخارج والمجالس هيئات مختلفة ـ هي الحـروف ـ فـإذا ركبت تلك الحـروف الكثـيرة حـدثت أصـناف كثـيرة من الألفـاظ ، يمكن تطبق كل واحد منها على نـوع من أنـواع الماهيـات ، وبهـذا الطريق يمكن تعريف المعـاني الـتي لا نهاية لها بخلاف سـائر الأفعـال ، فإنه يقف [1] تركيبها على هذه الوجوه الكثيرة.

والثاني : إن هذه الأصوات كما توجد ، تنقص ، وتعـدم فهي موجودة حال الاحتياج إليها ، ومعدومة حال الاستغناء عنها ، وأما سائر الأشياء فقد لا تكون كذلك.

والثـالث : إن الاتيـان بهـذه الأصـوات جـاري مجـرى الإتيـان بـالأمر الطـبيعي ، بخلاف سـائر الأعمـال ، بهـذا الطريق صـار التعبـير عن المعـاني الحاضـرة في القلـوب والضـمائر ، بهـذه العبـارات والألفـاظ ، أولى من التعبـير عنها بسـائر الطـرق. فظهر أن المتكلم عبـارة عن فاعل الكلام. لأن المقصود من الكلام : أن يـأتي الإنسـان بعمل اصـطلحوا على أنه مـتى أتى به ، فإنه يـدل على أنه قـام بقلبه (ميل إلى شيء ، أو نفـرة عن شـيء. ثم اصـطلحوا على جعل ذلك الـدليل هو هـذه الألفـاظ. وهـذا كلام [2] معقول ، لا مجال للنزاع فيه.

المسألة الثانية : في إثبات كونه تعالى متكلما :

اعلم أن هذا يتفـرع على كونه تعـالى فـاعلا مختـارا ، وعلى كونه تعالى عالما بالجزئيات.

ثبت أنه تعالى مريـدا لبعض الأشـياء وكارها لبعضـها ، فإذا خلق أصواتا في جسم مخصوص تدل تلك

---

(1) يعتبر (م).
(2) من (م).

الأصوات بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريــدا ، لما أراد ، وكارها لما كره. وذلك هو الكلام.

وأما الذين فسـروا ذلك الطلب بمعـنى مغـاير للإرادة فهم يحتاجون إلى إثبات مقدمات. أولها : الفرق المعقـول بين ذلك الطلب وبين الإرادة.

وثانيها : إقامة الدلالة على كونه تعالى موصوفا بـذلك المعـــنى ، وليس للقـــوم فيه دليل جيد على ما ســـيأتي شرحه.

وثالثها : إن [1] القـائلين بهـذا المعـنى زعمـوا أن هـذا الشيء قديم ، وهو بعيد.

ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه لا معـــنى للأمر والنهي إلّا الــتزام الفعل ، والـتزام الـترك ، والعلم الضـروري حاصل بأنه قبل وجـود زيد فإنه يمتنع أن يحصل إلزامه فعلا ، وإلزامه تركـا. فـإن معـنى الإلـزام أن نقـول : يا زيد ألزمتك هـذا الفعـل. ويا عمرو ألزمتك هذا الترك. والعلم الضـروري حاصل أن عند عــدم زيد ، وعــدم عمــرو ، فإنه يمتنع أن نقــول : يا زيد ألزمتك هذا الفعل ، ويا عمرو ألزمتك هذا الترك ، وإن لم يكن هــذا العلم ضــرورية ، فليس عند العقل شــيء من العلوم الضرورية.

والثــاني : إنه تعــالى أخــبر عن أشــياء كقوله : (**إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً**) [2] و : (**عَصى آدَمُ**) [3] ومعلـوم أن المخـبر عنه سابق في الوجود على حصول الخـبر ، فلو كـان هـذا الخـبر أزليا ، لـزم أن يكـون الأزلي مسـبوقا بغـيره ، وهو محـال. فـإن عارضـوا ذلك بـالعلم نقـول : قد ذكرنا : أن المـذهب الصـحيح في هـذا البـاب. هو قـول أبي الحسـين البصري : وهو أنه يتغير العلم عند تغير المعلوم.

---

(1) أنه قديم (م).
(2) نوح 1.
(3) طه 121.

الثـالث : وهو أنه تعـالى لما ألـزم زيـدا إقامة صـلاة الصبح ، فإذا أتى زيد بذلك الفعـل. فهل بقي ذلك الإلـزام الأول ، أو لم يبق ، فـإن بقي وجب أن لا يكـون له سـبيل إلى الخـروج عن العهـدة ، لأنه وإن أتى بـذلك الفعل ألف ألف مرة ، فالإلزام الأول بـاقي (وإن لم يبق ذلك الالـزام فقد عـدم ، والمتكلمـون مصـرون على أن القـديم يمتنع عليه العدم ، فلما عدم هذا الإلـزام) [1] وهـذا الأمر ، وجب على مقتضى قولهم : أن لا يكون قديما.

الرابع : إن النسخ عنـدهم جـائز ، والنسخ عبـارة عن رفع الحكم بعد ثبوته. أو عن انتهـاء (زمن) [2] ذلك الحكم [3]. وعلى التقديرين فقد عدم بعد وجوده ، وما يثبت عدمه امتنع قدمه.

الخـامس : إن الصـفة القديمة الأزلية تكـون تعلقاتها (بمتعلقاتهـا) [4] أمـرا ذاتيا لازما واجبـا. فلو كـان أمر الله قـــديما لـــوجب تعلقه بكل ما يصح (تعلقـــه) [5] به ، لكن الحسن والقبح العقليين باطل عند القـائلين بهـذا القـول ، فلا شـــيء إلا ويصح الأمر به ، ولا شـــيء إلا ويصح النهي عنه ، فيلــزم تعلق الأمر بكل الأشــياء ، وتعلق النهي بكل الأشياء ، فيلـزم كـون الأشـياء بأسـرها مـأمورا بها ، منهيا عنها ، وذلك يوجب اجتماع الضدين ، وهو محال.

السـادس : إنا كما بينا : أن العلم بالشـيء ، يجب أن يتغير عند تغير المعلومات (فكذلك الخبر عن الشيء يتغير عند تغير المخبر عنه ، وكل ما يتطرق التغير إليه وجب أن لا يكون قديما ، لأنه) [6] ثبت أن ما كان قديما كـان العـدم عليه محالا [7].

---

(1) من (م).
(2) زيادة.
(3) القرآن نسخ شريعة التوراة.
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) من (م).
(7) مجالا (م).

فهـذه وجـوه عقلية ظـاهرة في أنه يمتنع كـون هـذا الطلب والخـبر قـديما ، سـواء قلنا : إن هـذا الطلب هو الإرادة أو غيرها.

واحتج القائلون بقدم الكلام بأشياء :

الأول : إنه تعـالى حيّ ، وكل حيّ فإنه يصح أن يكـون متكلما ، وكل من صح عليه الاتصــاف بصــفة ، فإنه يجب أن يكون موصوفا بتلك الصـفة أو بضـدها. وضد الكلام هو الخرس والسكوت. وذلك نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فوجب أن يكون في الأزل موصوفا بالكلام.

والثـاني : وهو أنا أجمعنا على أنه تعـالى متكلم ، فأما أن يكـون متكلما لذاته ــ وهو باطل بالاتفـاق ــ أو يكـون متكلما [1] بــالكلام ، وذلك الكلام إن كــان حادثا ، فأما أن يحدث في ذاته ، أو في غـيره ، أولا في محـل. والأقسـام الثلاثة باطلة ، فبطل كون الكلام حادثا ، فـوجب أن يكـون قديما. وإنما قلنا : إن حدوث الكلام في (ذات الله محال ، لأنه يوجب قيام الحوادث بذات الله وهو محـال. وإنما قلنا : إن حـدوث الكلام في) [2] غـيره محـال ، لأنه لو جـاز أن يكون متكلما بكلام حاصل في غيره ، لجاز أن يكون جاهلا بجهل يقــوم بغــيره ، وعــاجزا بعجز يقــوم بغــيره. وذلك باطل. وإنما قلنا : إن حـدوث الكلام لا في محل : محـال. فبالاتفاق. وأيضا : فكلام الله تعالى صفة ، وصفة الشــيء تكون حاصلة فيه لا محالة.

والثــالث : إن الكلام إما أن يكــون صــفة كمــال ، أو صفة نقص. فإن كان صفة كمال وجب أن يكون موصــوفا به أبدا. إذ لو لم يكن موصوفا به في الأزل لزم كونه خاليا عن صفة الكمال ، والخلو عن صـفة الكمـال ، والخلو عن صـفة الكمـال نقصـان ، والنقصـان على الله محـال. وإذا كــان صــفة نقص وجب أن لا يتصف به البتة ، لأن النقص على الله ـ عزوجل ـ محال. وحيث توافقنا على أنه تعـالى قد اتصف به ، علمنا أنه ليس من صفات النقص.

---

(1) متكلما (س).
(2) من (م).

الرابع : إن العلم الضروري حاصل بـأن المتكلم أكمل وأفضل ممن لم يكن متكلم ، ولا شك أن الواحد منا متكلم. فلو لم يكن الله في الأزل متكلما ، لـزم أن يكـون حال الواحد منا عند وجوده أفضل وأكمل من الله تعـالى ، حين كـــان في الأزل ، وذلك محـــال. فيثبت أنه تعـــالى موصوف بالكلام في الأزل.

ولقائل أن يقــول : أما الوجه الأول : فقد تكلمنا عليه في مسـألة السـمع والبصر ، والـذي نريـده هاهنا هو أن نقول : لا نسـلم أن السـكوت نقص ، بل النقص أن يقـول القائل : يا زيد صلّ ، ويا عمرو صـم. مع أن زيـدا وعمـروا يكونـان معـدومين ، ألا تـرى أن الرجل إذا جلس في دار نفسه وحده ، خاليا (عن النـاس) [1] ثم يقـول : يا مسـتقر اركب ، ويا قائما أقبل [2]. فـــــــإن كل أحد يقضي عليه بالجنون والنقص ، فكذا هاهنا.

وأما الوجه الثـاني : وهو أن قـولكم : أجمعنا على أنه تعـالى متكلم. فنقـول : إن عـنيتم بكونه متكلما أنه فعل أفعـالا مخصوصة ، دلت تلك الأفعـال على كونه تعـالى مريدا لبعض الأفعال ، وكارها لبعضها ، فهذا مسـلم إلا أن هـذا القـدر لا يـدل على كونه تعـالى موصـوفا بشـيء من الصفات المسماة بالكلام ، وإن عنيتم بكونه متكلما : أمرا وراء ذلك فهذا ممنوع. والاتفاق ليس إلا في اللفظ.

وأما الوجه الثـالث : وهو أن الكلام صـفة كمـال ، والخلو عنه نقص ، والنقص على الله محـال. فجوابه : أن الاشتغال بالأمر والنهي حـال عـدم المـأمور والمنهي ، هو النقص والسفه.

وهذا بعينه هو الجواب عن الرابع :

فهذا خلاصة الكلام المعقول في هذا الباب.

وأما اللفظيات والسمعيات ، ففيها أقـوال كثـيرة [3] لا تليق بهذا الكتاب. والله أعلم بالصواب. ومنه التوفيق.

---

(1) من (م).
(2) في (م ، س). تصحيف.
(3) أقوال (س).

الباب السّابع

في

كونه تعالى قديما باقيا

في

القدم والبقاء

من النــاس [1] من يقــول : إن كونه قــديما باقيا عين ذاته المخصوصة. ومنهم من يقول : هما صـفتان قائمتـان بذات الله تعالى.

واحتج الأولون بوجوه :

الأول : إن المفهوم من كون الشيء قديما معقول لنا ، والذات المخصوصة الـتي هي ذات الله تعـالى من حيث إنها هي غير (معلومة لنا) [2] فـوجب التغـاير. بيـان الأول : أن القـديم هو الـذي لا أول لوجـوده ، والبـاقي هو الـذي يكـون مسـتقر الوجـود ، وهـذا المفهـوم معقـول. وأما أن الذات المخصوصة ، التي هي ذات الله تعالى غير معقولة ، فلما ثبت تقريــره فيما تقــدم. وإذا لاحت المقــدمتان ، فالنتيجة لازمة.

الثاني : إنا نقول القديم الباقي إما أن يكون جسما أو جـوهرا أو عرضا ، أو شـيئا ما (مغـايرا) [3] لهـذه الأقسـام الثلاثة ، فنجعل المفهوم من القديم الباقي مورد التقسـيم إلى هذه الأقسـام الأربعة ، ومـورد التقسـيم مشـترك بين الأقسام

(1) القدم والبقاء : زيادة والعنوان في الأصل : الحادي عشر.
(2) من (س).
(3) من (س).

فـالمفهوم من القــديم البــاقي ، أمر مشــترك بين هــذه الأقسام ، فوجب كونه مغايرا لكل هذه الأقسام.

الثالث : إنا نقـول : إن ذات الله تعـالى قديمة باقية ، فتكـون القضـية مفهومـة. وإذا قلنا : إن ذات الله (تعـالى ذات) [1] لم يفد هذا الكلام شيئا ، ولو لا التغاير بين الـذات وبين كونها باقية ، وإلا لقام كل واحد من هاتين القضـيتين مقام الأخرى.

فهذه الوجوه الثلاثة ، دالة على أن كونه تعالى قــديما باقيا ، صفة.

واحتج المنكرون لكون البقـاء صـفة زائـدة على الذات بوجهين :

الأول : إنه لو كان البقاء صفة قائمة بذات الله تعـالى ، لافتقرت الذات إلى تلك الصـفة فيلـزم أن يكـون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود لغيره ، وذلك محــال. ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الذات المخصوصة لكونها تلك الــذات المخصوصة تــوجب (الــدوام والاســتمرار. والمحـال إنما يلـزم لو أثبتنا شـيئا وراء الـذات يـوجب) [2] دوام تلك الـذات. أما إن قلنا : الـذات المخصوصة تـوجب ذلك الدوام ، لم يلزم منه محال. مع أن على هذا التقــدير يكون ذلك الدوام صفة من صفات الذات.

الثاني : إنه لو كان الدوام والاستمرار صـفة ، لكـانت تلك الصفة أيضا دائمة مسـتمرة، فيلـزم أن يكـون دوامها زائدا عليها ، ولـزم التسلسل ، وأيضا : فنقـول : دوام تلك الصفة إما أن يكـون لنفسـها ، أو لشـيء آخر ، فـإن كـان دوامها لنفســها ، ودوام تلك الــذات لأجل تلك الصـــفة ، (فحينئذ تكون تلك الصـفة واجبة لنفسـها ، وتكـون الـذات واجبة لأجل تلك الصـفة) [3] وما يكـون دائما لنفسه يكـون أولى بكونه ذاتا مستقلة بنفسها ، مما يكون دوامه بسـبب غيره ،

---
(1) من (س).
(2) من (م).
(3) من (م).

وإما إن كـان دوام تلك الصـفة بـدوام شـيء آخر ، فـذلك الآخر إن كان هو الذات لزم الدور، وإن كان شيئا آخر لزم التسلسل ، والكل محال.

(فهذا حاصل الكلام المعقول الملخص في هذا الباب. والله أعلم)[1].

---

(1) من (م).

الباب الثامن

في

كونه تعالى حيا

(اعلم [1] أن المراد من كونه تعالى حيا) : إنه يصح أن يعلم ويقدر ، ولما ثبت بالدليل كونه قـادرا عالمـا. وكل ما كـان موجــودا امتنع أن يكــون ممتنع الوجــود ، يثبت أنه تعالى يصح أن يعلم ويقدر ، ولا معـنى لكونه حيا إلا ذلـك. ولقائل أن يقول : الامتناع مفهوم عـدمي ، فنقي الامتنـاع يكـون عـدما للعـدم ، فيكـون موجـودا وكونه حيا مفهـوم وجودي ، وأنه صـفة للـذات ، ونعت لها ، فيمتنع أن يكـون عين الذات ، (فيكون) [2] هو صفة وجودية قائمة بالذات.

ومن النـاس من قـال : الحيـاة صـفة موجـودة لأجلها يصح على الــذات أن يعلم ويقــدر. واحتج عليه : بأنه لو لا اختصاص تلك الذات بالصفة الـتي لأجلها يصح عليها العلم والقدرة ، لم يكن ثبوت هـذه الصـحة [3] لتلك الـذات أولى ثبوتها لسائر الذوات.

ويقال له : هـذا إنما يلـزم لو قلنا : الـذوات متسـاوية في الماهية ، حـتى يقـال : لو لا اختصـاص بعضـها بهــذه الصــفة ، وإلا لما حصل هــذا الامتيــاز. أما لما كـانت ذاته المخصوصة مخالفة بالماهية لسـائر الــذوات لم يلــزم ما ذكرتموه.

(1) عنونا بالباب السابع بدل الفصل الثاني عشر.
(2) زيادة.
(3) الصفة (س).

وأيضا : كما أن الـــذوات مختلفة في صـــحة أن يعلم ويقدر ، فكذلك مختلفة في صحة أن يكون حيا فـإن وجب (أن يعلل ذلك الاختلاف بصــفة ، لــوجب أن يعلل اختلافها في صحة الحياة) بصفة أخرى ، ولزم التسلسل.

وإن قلتم : بـــــــأن ذلك الاختلاف معلل بالــــــــذات المخصوصـــــة. فلم لا يجــــوز مثله في صــــحة العالمية والقادرية؟ والله أعلم.

الباب التاسع

كلمات في الصفات

الفصل الأول

في

حصر صفات الله تعالى

اعلم [1] أن المتكلمين حصــــروا الصــــفات في هــــذه الثمانية. وهي كونه حيا ، عالما ، قادرا ، مريـدا ، سـميعا ، بصـيرا ، متكلما ، باقيـا. فـإذا قيل لهم : فهل تثبتـون لله صفة أخرى؟ قـالوا : لا. لأن الـدليل لم يـدل إلا على هـذه الصــفات ، وما لا دليل عليه يجب نفيــه. وربما قــالوا : لو جوزنا إثبـات ما لا دليل عليه لم يكن عـدد أولى من عـدد آخر ، فيلــــزم إثبــــات أعــــداد لا نهاية لها من الصــــفات المجهولة. وذلك محال.

وقد علمت في علم المنطق : أن عدم العلم بالشيء لا يفيد العلم بعدم الشيء.

وعلمت أيضا : أن قــول القائل : ليس عــدد أولى من عـدد. أن أريد به عـدم هـذه الأولوية في الـذهن والعقل ، فذاك لا يفيد إلا التوقف وعـدم الجـزم ، وإن أريد به عـدم الأولوية في نفس الأمر ، فهــــذا مما لم يمكن إثباته ، بل الـــواجب أن يقــال : إن ما دل العقل على ثبوته قضــينا بثبوته وما لم يــدل العقل على ثبوته ولا على عدمه وجب التوقف فيه. والله أعلم.

---

(1) واعلم أن الفصول من هنا إلى آخر الكتاب الثالث من المطـالب العالية ، فصول تفسيرية. وهي في النسخ تبـدأ من الفصل الثـالث عشر ، إلى الفصل الثـاني والعشـرين. وسنضع الفصـول التفسـيرية هـذه تحت بـاب ، سـميناه «كلمات في الصفات» وعنونا الفصول : بالفصل الأول ، والثاني ... إلخ.

الفصل الثاني

في

أنه تعالى عالم لذاته أو لمعنى؟

اعلم [1]. أن أهم المهمـات في هـذه المسـائل البحث عن محل الخلاف. فنقــول : لا شك أن القــادر هو الــذي يصح منه الفعـل. وهـذه الصـحة ليست نفس تلك الـذات المخصوصة ، لأن المفهوم من هـذه الصـحة قد يعلمه من لا يعلم حقيقة تلك الذات المخصوصـة. وأيضا : العـالم هو الذي يكون له شعور بذلك الشيء ، وتبين به. وقد عـرفت أن معنى الشعور والإدراك والتبــيين لا يحصل البتة إلا عند حصـول نسـبة مخصوصة بين ذلك العـالم وبين المعلـوم. وهذه النسب والإضافات المسماة بالتعلق لا بد من إثباتها ، وإلا فيمتنع الاعتراف بكونه تعالى قادرا عالما ، فإن كـان المراد بقولنا : إنه تعالى عـالم وله علم. وقـادر وله قـدرة هذا المعنى فذلك مما لا سبيل البتة إلى إنكاره ، وإن كان معنى العالم هو الذات الموصـوفة بهـذه النسـبة الخاصة ، ومعـــنى القـــادر هو الـــذات الموصـــوفة بتلك الصـــحة المخصوصة ، كان نفي هذه النسب ، وهذه الإضـافات نفيا لكونه عالما قادرا. وإن كان المراد منه معـنى آخر وراء ما ذكرنــاه فــذلك يســتدعي بحثا آخر ، ســوى ما ذكرنــاه. وتقريره :

إن من المتكلمين من زعم : أن العلم صـــــفة قائمة بذات العالم ، ولها تعلق بالمعلوم وهذا القائل أثبت أمـورا ثلاثة : أحدها الذات. وثانيها :

(1) الرابع عشر [الأصل].

الصفة. وثالثها : التعلق الحاصل بين تلك الصفة وبين ذلك المعلوم.

ومنهم من زعم أن العلم صفة تـوجب العالية ثم إنهم أثبتـوا تعلقا بين العـالم وبين المعلـوم، ولا أعـرف كيفية مـــذاهبهم فيـــه. فإنه يحتمل أن يقولـــوا : العالمية هي المتعلقة بالمعلوم لا العلم ، ويحتمل أن يقولوا : العلم هو المتعلق بالمعلوم ، لا العالمية. وعلى هذه التقـديرات فقد أثبتوا أمورا أربعة : الـذات ، والعلم ، والعالمية ، والتعلـق. ولا يبعد أن يثبتوا التعلق للعلم وللعالمية أيضا. (وعلى هذا التقدير فقد أثبتوا أمورا خمسة.

وأما نحن فلا نثبت إلا أمــرين الــذات)[1] والنســبة ، المسماة بالعالمية ، وندعي أن هـذه النسـبة ليست نفس الذات ، بل هي أمر زائد على الذات ، موجود في الــذات. وهذا هو البحث عن المعقول الصرف.

فأما المباحث اللفظية فهي أمور :

أحــدها : أن تلك الصــفات ، هل يقــال : إنها مغــايرة للذات أم لا ، بل هي لا نفس الذات ولا غيرها؟

وثانيها : أن هذه الصفات هل توصف بكونها قـدماء أم لا؟

وثالثها : أن تلك الصفات هل توصف بأنها أعــراض أم لا؟

ورابعها : أنها هل توصف بأنها قائمة بالـــذات أو حالة في الذات ، أو موجودة في الـذات ، أو يجب الامتنـاع من كل هـذه الألفـاظ ، إلا أنه يقـال : إنها موجـودة بالـذات؟ فجميع هذه المباحث لفظية لا معنوية.

إذا عــرفت هــذا فنقــول : المشــهور أن الفلاســفة والمعتزلة ينكـــرون الصـــفات[2] وأما الصـــفاتية فـــإنهم يثبتونها.

---

(1) من (م).

(2) المعتزلة لا ينكرون الصفات. وكيف ينكرون صفة القـدرة ، وهم يقـرءون في القرآن (**إِنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَـيْءٍ قَـدِيرٌ**)؟ ولهم كتب في علم التوحيد مثل شرح الأصول الخمسة ، والمغني. والمجموع في المحيط بـالتكليف فيها : إثبات الصفات ، وهي للقاضي عبد الجبار وتفسـير القـرآن للزمخشـري فيه تنزيه الله تعالى عن مشـابهة المخلـوقين. وللقاضي عبد الجبـار أيضا : كتـاب تنزيه القرآن عن ـ

والتحقيق في شرح محل الخلاف ما ذكرنا.

قلنا : هاهنا مقامـان : الأول : إثبـات العلم والقـدرة ، بمعـنى تلك النسب المخصوصة أمـور زائـدة على الـذات. والمقام الثـاني : بيـان أن تلك الصـفات المسـماة بـالعلم والقدرة. هل هي واجبة الوجود بأنفسـها ، أو المـوجب لها هو ذات الله تعـالى ، أو يقـال : ذات الله يـوجب معـنى ، وذلك المعنى يوجب هذه النسب والإضـافات؟ فهـذا تمـام الكلام في هذا البحث.

أما المقــام الأول : فهو في بيــان أن القــدرة والعلم بالتفسير الذي ذكرناه يمتنع أن يكون عين الذات ، بل هما صفتان قائمتان بالذات ، والذي يدل على صحة ما ذكرنــاه وجوه :

الحجة الأولى : إن قولنا : عـــالم يناقضه قولنا : ليس بعـالم ، (ولا يناقضه قولنا ليس بموجـود ، وقولنا : موجـود يناقضه قولنا : ليس بموجـــــود ، ولا يناقضه قولنا : ليس بعـــالم) [1] ولو كـــان كونه موجـــودا هو عين كونه عالما ، لامتنع حصـول هـذا التغـاير ، لأن الشـيء الواحد يمتنع أن يصدق عليه كونه نقيضا له ، وكونه ليس نقيضا له.

الحجة الثانية : إذا دل الـدليل على أن العـالم لا بد له من مؤثر قديم أزلي واجب الوجود لذاته ، فعند هــذا يبقى العقل متوقفا في أن ذلك المـؤثر عـالم ، أو ليس بعـالم. وقــادر ، أو ليس بقــادر ، ويفتقر في إثبــات كونه تعــالى عالما قادرا إلى دليل منفصل ، ولو كان كونه عالما قــادرا نفس كونه موجودا قديما واجبا. لما كان الأمر كذلك ، لأن الشيء الواحد يمتنع أن يصــدق عليه كونه معلوما ، وكونه لا معلوما. لأن الجمع بين النقيضين محال.

الحجة الثالثة : إذا قلنا : إن ذات الله الموجــــــودة موجودة. خرجت القضية

ـ المطاعن وكتاب تثـبيت دلائل النبـوة. والمؤلف نقل عنهم إثبـات الصـفات ، وكلامهم فيها ، ولكن المعتزلة ينكــــرون صــــفات الجســـمية لله عزوجل ، وينكرون أن يكـون الله جسـما ، وله يد ورجل وعين وأذن جارحـة. فمن قـال من العلماء : إن المعتزلة ينكرون الصـفات ، فهو يعـني أنهم ينكـرون صـفات الأعضاء ، لا صفات المعاني والأفعال.

(1) من (س).

عن الإفادة. وإذا قلنا : ذات الله الموجـودة : عـالم قـادر ، كـانت القضـية مفيـدة ، وافتقرنا في التصـديق بها إلى الحجـة. ولو لا أن المفهـوم من كونه عالما قـادرا مغـاير للمفهوم من كونه موجودا ، لم يكن الأمر كذلك.

الحجة الرابعة : إنا بينا أنه عــالم تحصل النســبة المسماة بالعلم ، لم يحصل كون العالم [1] عالما والنسـبة بين ذات العـالم وبين ذات المعلـوم صـفة لتلك الـذات ، ومفتقرة إليها ، وكيف لا نقول ذلك ، والنسب والإضـافات مقولة بالقيـاس إلى غيرها ، والـذوات القائمة بأنفسـها ليست كذلك ، وكل ذلك يوجب التغاير؟

الحجة الخامسة : إن المفهوم من كون الـذات قـادرة ، غير المفهوم من كونها عالمة. وذلك لأن القادر قد يكون عالما ، وقد لا يكون ، كما أن العالم قد يكون قادرا وقد لا يكون. فلما كان ماهية العالمية غير ماهية القادرية ، وحـدّ العالمية غير حدّ القادرية ، فلو قلنا : إنها عين الذات لـزم أن يكون الشيء الواحد : لا يكون شـيئا واحـدا. بل يكـون شيئين متغايرين. وذلك محال.

الحجة السادسة : لو كــان كونه عالما ، عين كونه قادرا ، لكان كل ما صح كونه عالما به وجب أن يصح كونه قادرا عليه ، فكان يلـزم في الـواجب لذاته ، وفي الممتنع لذاته أن يكـون مقـدورا ، كما أنه معلـوم له وحيث أطبق أهل العقل أن الـــواجب لذاته والممتنع لذاته معلــوم ، (وليس بمقــدور علمنا أن المفهــوم من كــون الشــيء معلوما ، مغــاير للمفهــوم من كونه مقــدورا) [2] وذلك يقتضي حصول المغايرة بين العلم وبين القدرة.

الحجة الســابعة : إن القــادر إذا خــرج مقــدوره إلى الوجــود. لم يبق قــادرا على إيجــاده بعينــه. لأن إيجــاد الموجود وتحصيل الحاصل محال. والمحال لا قدرة عليه ، فالمقــدور بعد دخوله في الوجــود لم يبق مقــدورا ، لكنه بقي معلوما بعد خروجه إلى الوجود. وصـدق هـذا النفي ، والإثبات ، يوجب التغاير بين العلم. وبين القدرة [3].

______

(1) العالم (س) الشيء (م).

(2) من (م).

(3) من (م ، س).

الحجة الثامنة : إن العلم ماهية مخصوصة ، والقـــدرة أيضا ماهية مخصوصة ، فإما أن تكــون إحــدى المــاهيتين عين الأخـرى أو غيرهـا؟ فـإن كـان الأول لفظ العلم ولفظ القـدرة لفظـان مترادفـان ، يفيد كل واحد منهما ما يفيـده الآخـر. ومعلـوم أن ذلك باطل ، لأن حد العلم غـير حد القدرة ، وأحكام العلم غـير أحكـام القـدرة ، وخـواص كل واحد منهما مغـايرة لخــواص الآخــر. وإذا كــان الأمر كـذلك وجب أن يكـون المعقـول من كونه عالما ، مغـايرا للمعقــول من كونه قـادرا ، وأن يكــون المعقــول من كل واحد منهما ، مغــايرا للمعقــول من كونه موجــودا. وذلك يفيد المطلوب.

ولنعبر عن هذا الكلام بعبارة أخرى. فنقول : المعقول من كونه عالما ، ومن كونه قادرا ، ومن كونه ذاتا موجودة ، إما أن يكـون معقـولا واحـدا ، أو لا يكـون كـذلك. والأول باطل بالبديهة ، لأنا ببديهة العقل [1] نعلم أن هـذه الألفـاظ ليست مترادفة بل هي ألفـــــاظ متباينة ، يفيد كل واحد منهما غـير [2] ما يفيد الآخـر. فهـذه المعـاني الثلاثة إما أن تكــون ذرات ثلاثة قائمة بأنفســها. وذلك باطل بالاتفــاق ، وبصــريح العقل ، أو يكــون بعضــها موصــوفا ، والبــواقي صفات. وهو المطلوب.

واحتج نفاة الصفات بوجوه :

الحجة الأولى للفلاسفة : قالوا : هذه الصـفات إما أن تكون واجبة الوجـود لـذواتها ، أو جـائزة الوجـود لـذواتها ، والقسمان باطلان ، فالقول بثبوتها : باطل.

أما بيـــان أنه يمتنع كونها واجبة الوجـــود لـــذواتها فلوجهين : الأول : ما ثبت أن واجب الوجود لذاته [3] يمتنع أن يكون أكثر من واحد. والثاني : أن الصفات غـير (قائمة بأنفسها بل هي) [4] قائمة بالذات ، والقائم بغيره مفتقر

(1) العقل (س).
(2) غير (م).
(3) لذاته (س).
(4) من (س).

إلى الغير ، فيكون ممكنا لذاته ، لا واجبا لذاته.

وأما بيـان أنه يمتنع كونها ممكنة لـذواتها ، فهو أن كل ممكن لذاته ، لا بد له من ســبب. وذلك الســبب ليس إلا تلك الذات ، وذلك محال من وجهين : الأول : إنه إذا كــان المؤثر هو تلك الذات والقابل أيضا تلك الذات فيلزم كـون الشيء الواحد قابلا وفـاعلا ، وهو محـال. والثـاني : هو أن الاحتياج لا يحصل إلا عند زمان الحدوث ، وإلا لـزم تكـوين الكائن ، وهو محال ، فلو كانت هذه الصفات معللة بـالغير ، لكـــانت حادثة ، لكن كونها حادثة محـــال، فيمتنع كونها معللة بالذات.

الحجة الثانية للفلاســفة : قــالوا : إله العــالم إما أن يكون فـردا أو مركبا ، ويمتنع كونه مركبا ، لأن كل مـركب فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وجزء الشيء غـيره ، فكل مـــركب فهو مفتقر إلى غـــيره ، وكل مفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فلو كان إله العـالم مركبا لكـان ممكنا لذاته ، وكل ممكن لذاته ، فلا بد له من ســـبب يوجـــده. فيثبت أن إله العالم لو كـان مركبا لكـان ممكنا ، ولو كـان ممكنا افتقر إلى الفاعل ، وذلك محـــــال في حق إله كل الممكنات ينتج أن إله كل الممكنات لا يكـون مركبا ، وكل ما لا يكون مركبا ، كان فـردا مطلقـا. والمجمـوع الحاصل من الصفة والموصوف يكون مركبا ، فيثبت أن إله العـالم فـرد مطلق ، وليس فيه تـركيب من الصـفة والموصـوف. وهو المطلوب.

وأما دلائل المعتزلة : ـــ فلهم وجـــوه عامة في كل الصفات ، ووجـوه خاصة في كل واحد من الصـفات ــ أما الوجوه العامة :

فالحجة الأولى : قــالوا : عالمية الله تعــالى واجبة ، والواجب لا يعلـل. أما أن عالمية الله تعـالى واجبة ، فلأنها لو كانت جائزة لافتقر ذلك العالم إلى فاعل يجعله عالما ، وحينئذ يصــير إله العــالم [1] عبــدا ، وهو محــال. وأما أن الواجب لا يعلل. فلأن الافتقار إلى العلة ، لأجل أن يـترجح بسببها جانب الوجود على جانب

(1) الإله (م).

العدم. وإذا كان ذلك الرجحان حاصلا على سبيل الوجـوب ، امتنع افتقاره إلى العلة.

الحجة الثانية : القــول بالقــدماء يفضي إلى المحــال فيكـون محـالا. والـدليل عليه : أنا قد دللنا على أن القـدم مفهوم ثبوتي ، فالقدماء تكون متشاركة في هذا المفهـوم ، (وإذا كـانت متشـاركة) [1] فإما أن يخـالف بعضـها بعضا بشيء من الأجزاء المقومة ، أو لا يكون كذلك. فـإن كـان الأول فما به المشاركة غير ما به المخالفة ، لأن كل واحد من أولئك القـــدماء مـــركب من هـــذين القيـــدين ، وهما قـديمان ، ضـرورة أن جـزء ماهية القـديم قـديم ، فـذلك الجــزءان يتشــاركان في القــدم ، ويتخالفــان في موجبه الآخر ، فيكــون كل واحد من ذينك الجــزءين أيضا مركبا ، فيلزم كـون كل واحد منهما مركبا من أجـزاء غـير متناهية (وهو محال.

وإن كـــان الثـــاني وهو أن أولئك القـــدماء لا يخـــالف بعضـــها بعضا في جـــزء مقـــوم للماهيـــة) [2] فهي أشـــياء متماثلة في تمــام الماهية ، فيلــزم كــون الــذات صــفة ، والصفة ذاتا ، ويلزم القول بتعدد الآلهة وهو محال) [3].

الحجة الثالثة : إنه لو قامت الصفة بالذات لحصل في الوجود قدماء متغايرة ، وذلك باطل بالاتفاق.

الحجة الرابعة : إن المعقــول من حلــول الصــفة في الذات حصول تلك الصفة في الحيز المعين ، تبعا لحصـول ذلك المحل فيه ، وإنا لو رفعنا هـــذا المعـــنى من العقل ، فحينئذ لا يكون قيـام أحـدهما بـالآخر أولى من قيـام الآخر بالأول ، فيثبت أن قيام الصفة بالموصـوف ، يقتضي كـون الموصــوف حاصلا في الحــيز ، مختصا بالجهة ، وذلك في حق الله تعالى محال.

الحجة الخامسة : إن ذات الله تعـــــالى ، إما أن يتم إلهيتها بدون هذه الصفات ، وإما أن لا تتم. والثاني يـوجب كونه محتاجا إلى الغير ، والأول

---

(1) زيادة.

(2) من (س).

(3) من (م).

يقتضي أن تكون تلك الذات المخصوصة كافية في الإلهية. ومتى كان الأمر كذلك ، كان الإله غنيا في إلهيته عن هـذه الصفات. ومثل هذه الصفات يجب نفيها بالاتفاق.

الحجة السادسة : الذات وحـدها ، إما أن تكـون كافية في الإلهية أو لا تكون. فإن كانت الـذات وحـدها كافية في حصـول الإلهية ، كـانت هـذه الصـفات لغـوا في حصـول الإلهية ، وإن لم تكن كافية. فنقول : الصفات إما أن تكون كافية في حصول الإلهية أو لا تكون. فإن كــانت كافية في الإلهية كــانت (الــذات) [1] لغــوا فيها ، وإن لم تكن كافية فنقول : فعلى هـذا التقـدير الـذات من حيث إنها هي غـير كافية ، والصفات أيضا غير كافية ، فعند اجتماعهما إما أن يحصل أمر زائد على ما حصل حـال الانفــراد ، أو لم يكن كـذلك. فـإن حصل فـالموجب لـذلك الزائد ، إما الــذات وجدها ، أو الصفة وحدها ، وحينئذ يعود التقسـيم الأول. أو مجموعهما فحينئذ يعــود الكلام من أنه إما أن يكــون قد حصل حال الاجتمـاع (ما لم يحصـل) [2] حـال الانفـراد ، أو لم يحصل. فـإن كـان الأول كـان حصـول ذلك الزائد لأجل ســبب زائد آخر ، ولــزم التسلسل ، وهو محــال ، وإن لم يحصل زائد أصلا كان الحاصل عند الاجتمــاع ، كما هو عند الانفراد (ولما كان عند الانفراد) [3] ولم تكن الإلهية حاصلة ، وجب القطع بعــدم حصــولها عند الاجتمــاع ، فيثبت أن الإلهية من لـــوازم تلك الـــذات المخصوصة من حيث هي هي ، ولا حاجة معها إلى إثبات صفة أخرى.

وأما الوجــوه الــتي تمســكوا بها في نفي العلم خاصة. فهي ثلاثة :

الحجة الأولى : لو كــان تعــالى عالما بــالعلم ، لتعلق علمه بما تعلق به علم الواحد منا ، من الوجه الواحـــــــد. وكل علمين كــذلك فهما مثلان ، ويلــزم من تماثلهما ، إما قدمهما معا ، أو حدوثهما معا ، وذلك محال.

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (م ، س).

الحجة الثانية : لو كان تعالى عالما بـالعلم ، لكـان إما أن يكـون عالما بعلم واحد ، أو بعلـوم متناهية ، أو بعلـوم غير متناهية ، والثلاثة باطلة ، فـالقول بكونه عالما بـالعلم باطل. وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكـون عالما بعلم واحد ، لأنه لا يصح أن يعلم كونه تعـالى عالما (بهـذا المعلـوم) [1] مع الـذهول عن كونه عالما بـالمعلوم الآخر ، والمعلـوم مغـاير لغـير المعلـوم. وإنما قلنا : إنه لا يجـوز أن يكـون عالما بعلـوم متناهية ، لأن معلوماته غـير متناهيـة. وإذا توزعت المعلومات المتناهية على المعلومات التي لا نهاية لها ، لزم تعلق العلم الواحد بمعلومات كثـيرة. وإنما قلنا : إنه لا يجـوز أن يكـون عالما بعلـوم غـير متناهية ، لأن كل عدد موجود ، فإنه يقبل الزيـادة والنقصـان ، وكل ما كـان كذلك فهو متناهي. ينتج : أن كل عدد موجود فهو متناهى. وما لا يكون متناهيا ، يمتنع وجوده.

الحجة الثالثة : لو كـان عالما بـالعلم ، لكـان إما أن يعلم ذلك العلم بعين ذلك العلم ، وهو محـال. لأن العلم لا بد فيه من نسبة مخصوصة ، وحصول النسبة بين الشـيء وبين نفسه محـال ، أو بعلم آخر ، والكلام فيه كما في الأول. فيلزم إما الدور وإما التسلسل ، وهما محالان.

والجـواب عن الأول : إنه بناء على أن الشـيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا. وقد بينا أنه باطل.

وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقـال الـذات المخصوصة واجبة الوجـود لعينها ، وهي موجبة لتلك العالمية المخصوصة ولتلك القادرية؟.

وأما الحجة الأولى للمعتزلة فنقـول : إن عـنيت [2] بكـون عالمية الله واجبة لعين تلك الـذات المخصوصة ، فهـذا عين محل الـنزاع ، وإن أردت أنها واجبة على الإطلاق فنقول : هذا لا يقـدح في غرضـنا ، فـإن ذات الله إذا كانت موجبة لمعنى ، وكان ذلك المعنى موجبا للعالمية ، فحينئذ تكـون ذاته موجبة لما يـوجب العالمية وذلك لا يقدح في كون العالمية واجبة.

---

(1) من (م ، س).

(2) أيها القاضي.

وأما الحجة الثانية لهم : فنقـــول : إنهم معـــترفون بحصول العالمية والقادرية ، فكل ما تذكرونه في المعــنى ، فنحن نورده عليكم في العالمية والقادرية.

وأما الحجة الثالثة : وهو التزام قدماء متغـايرة ، فـإن عنيتم بالغيرين الحقيقتـان المختلفتـان. فهـذا مسـلم. وهو أول المســألة ، وإن عـنيتم به الشـيئين اللــذين يجـوز أن يفارق أحدهما الآخر ، إما بمكـان أو بزمـان فلم قلتم : إن كل موجودين يجب أن يكونا كذلك؟

وأما الحجة الرابعة : وهي أن المعقــول من الحلــول حصول الصـفة في الحـيز ، تبعا لحصـول محلها فيـه. فقد أبطلنا هـذا التفسـير في بـاب تفسـير الجـوهر والعـرض. وقوله : لو دفعنا بهذا المعـنى لم يكن حلـول أحـدهما في الآخر أولى من العكس. فجوابه : إنا بينا : أن قــول القائل ليس هذا أولى من ذلك مقدمة ركيكة ضعيفة.

وأما الحجة الخامسة : وهي أن ذاته إن كـــانت كاملة في الإلهية فلا حاجة إلى الصـفة. فنقـول : لم لا يجـوز أن يقـــال تلك الـــذات المخصوصة أوجبت المعـــنى؟ وذلك المعنى أوجب العالمية. وهذا هو بعينه الجــواب عن الحجة السادسة.

وأما الحجة الأولى من الوجـوه الـتي تمسـكوا بها في نفي علم الله : فنقول : العلمـان إذا تعلقا بـذلك المعلـوم الواحد ، فقد اشـــتركا في ذلك الحكم ، والاشـــتراك في الأثر لا يقتضي الاشـــــتراك في ماهية المـــــؤثر ، لأن المختلفـــــان في الماهية لا يمنع اشـــــتراكهما في بعض اللوازم.

وأما الحجة الثانية : فنقــول : كل ما أوردتمـــوه علينا في العلم فهو لازم عليكم في التعلقات. وهذا هو الجـواب بعينه عن الحجة الثالثة.

فقد ظهر بهـذه التنبيهـات أن هـذه الـدلائل بأسـرها ضعيفة. ثم نقول : إنها بأسـرها إنما تتوجه على من يقـول هـذه التعلقـات معللة بصـفات أو بمعـاني قائمة بالـذات. ونحن لا نقول بـذلك ، بل قد دللنا على أن هـذه التعلقـات معلومات

زائدة على الذات. وعندنا : إنها معللة بنفس الذات ، وعند هذا يظهر أن شـيئا من هـذه الـدلائل لا يتوجه علينا البتـة. وبالله التوفيق.

المقـــام الثـــاني : اعلم أنا قد ذكرنا أن المـــراد من القادرية كونه بحيث يصح منه الإيجاد والترك. والمـراد من العالمية هــذه النسـبة المخصوصة والإضـافة المخصوصة فنقـــول من المعلـــوم بالضـــرورة : أن هـــذه الصـــحة المخصوصة ، وهــذه النسـبة المخصوصة لا تكــون ذوات قائمة بأنفســها مسـتقلة بحقائقها ، فهي لا بد وأن تكــون ممكنة لـــذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من ســبب. وذلك السبب إما تلك الذات أو غيرهـا. والأول باطل وإلا لكـانت تلك الذات مفتقـرة في لوازمها إلى غيرها ، والمفتقر إلى الغـــير ممكن لذاته ، فـــواجب الوجـــود لذاته ممكن لذاته فيثبت أن المـــوجب لهـــذه الأحكـــام والنسب هو ذاته المخصوصة ، إلا أنه بقي هاهنا بحث آخر ، وهو : أن اللوازم على قسـمين لـوازم بغـير وسط ولـوازم بوسـط. فهـذه العالمية والقادرية لا يبعد أن يكـون موجبها هو عين ذات الله ، ولا يبعد أيضا أن يقـــال : إن ذات الله تعـــالى توجب أمرا ، وذلك الأمر يـوجب هـذه العالمية والقادرية ، وسـواء قلنا : تلك الواسـطة واحـدة ، أو وسـائط كثـيرة ، فكل واحد من الوجهين محتمل. إلا أنا نقـول : لما كـان لا بد من الاعتراف بكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضــافات. إما بواســطة وإما بغـــير واســطة ، وكانت الواسطة مجهولة وجب على سبيل الأولى والأخلق حذف هذه الواسطة من الـبين. والاعـتراف بكـون الـذات المخصوصة موجبة لها. والذي يقرر ذلك : أنا إذا اسـتدللنا بحدوث العالم على الفاعل المختار. فإذا قيل : لم لا يجوز أن يقال : بأن الفاعل المختار معلول علة موجبة بالـذات؟ قلنا : لما وجب الاعـتراف بوجـود موجـود واجب الوجـود لذاته ، وبوجـود الفاعل المختـار ، كـان الأولى أن نقـول : ذلك الفاعل المختـــار هو ذلك الموجـــود الـــواجب لذاته ، وحذفنا الوسائط من الـبين. فلما قلنا هـذا في المعلـولات المباينة عن ذات الله تعـالى ، وجب أيضا أن نقوله ونعقله في الصفات القائمة بذات الله.

واحتج القائلون بإثبات هذه المعاني بوجوه :

الأول : وهو أن العلم في الشـــــاهد صـــــفة متعلقة بالمعنى ، فيجب أن يكون

في الغائب كذلك ، لأن الحقيقة والماهية لا تختلف بسبب اختلاف الشاهد والغائب.

والثاني : إن العالمية حصلت بعد أن لم تكن في الشاهد ، فوجب كون العلم صفة موجودة ، ولا يمكن أن يقال : إن الذي حدث هو مجرد النسب والإضافات لأن ذات الجسم لا يمكن أن تكون متعلقة بالمعلوم ، فوجب أن يكون الحادث صفة يحصل لها هذا التعلق.

والثالث : إن العلم ما له تعلق بالمعلوم ، فلو كانت الذات متعلقة بالمعلوم لزم أن تكون ذات الله علما ، وذلك باطل.

ولمجيب أن يجيب عن الأول : فيقول : العلم في الشاهد ليس إلا هذا التعلق المخصوص ، وإلا هذه النسبة المخصوصة. ونحن نعقل من معنى العلم إلا هذا الشعور وهذا الإدراك وهو ليس إلا هذه النسبة المخصوصة.

وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال : هذه النسبة المخصوصة إذا حدثت في الجسم فقد حصل العلم والشعور والإدراك ، وإذا لم تحصل فقد زال العلم فإما أن يعتقد أنه حصل صفة وحصل لتلك الصفة هذا التعلق ، فهذا ممنوع؟

وعن الثالث : إنا لا نسلم أن العلم عبارة عن شيء متعلق بالمعدوم ، بل العلم عبارة عن نفس التعلق ، وعن نفس تلك النسبة المخصوصة. وعلى هذا فإنه لا يلزم من كون الذات موصوفة (بذلك التعلق) [1] أن تكون الذات عالما ، فهذا تمام كلامنا في هذا الباب (والله أعلم بالصواب) [2]

---

(1) من (س).
(2) من (م).

الفصل الثالث

في

احصاء صفات الله تعالى

أطبقت [1] الفلاسفة : على أن صفات الله تعـالى. إما سـلوب وإما إضـافات. أما السـلوب فكقولنا : إنه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بمتحيز. وأما الإضـافات فكقولنا : إنه جواد موجد مفضل ، وأما ما يـتركب من هـذين القسـمين فـأقول : إنهم ذكـروا ما يبطل هـذه المقدمـة. وذلك لأنهم قـالوا : العلم عبـارة عن صـورة مطابقة للمعلـوم (في العالم) [2] ، وإذا كان الأمر كذلك فعلمه تعالى بالمعلومات عبـارة عن صـور مطابقة للمعلومـات وتلك الصـور ليست باب السلوب ولا من بـاب الإضـافات فهـذا اعـتراف منهم بـأن الله تعـالى صـفة حقيقية قائمة بذاتـه. وذلك يبطل قـولهم : إن صـفات الله محصـورة في السـلوب والإضافات.

واعلم أنا بينا أنه لا سـبيل إلى إثبـات ذلك الحصر إلا على سبيل الأولى والأخلـق. وأما العلم فلو كـان من بـاب النسب والإضـافات ، لم يكن إثبـات العلم قادحا في ذلك الحصر. فهذا ما نقوله في هذا الباب (وبالله التوفيق) [3] .

---

(1) الفصل الخامس عشر [الأصل].

(2) من (س).

(3) من (م).

الفصل الرابع

في

أن تكوين الشيء هل هو نفسه ، نفس المكون ، أو غيره؟

اعلم [1]. أنه تعالى إذا أخرج الشيء (إلى الوجود) [2] ، فههنا أمران : أحدهما : ذلك المكون. والثـاني ، أنه تعـالى كون ذلك الشيء وأخرجه من العدم إلى الوجود ، فتكوين الله تعالى إيـاه. هل هو نفس ذلك الأثر أم هو مغـاير لـه؟ ونظـير هـذا البحث في الشـاهد أن التحريك هل هو عين الحركـة؟ والتســويد. هل هو عين الســواد؟ فمن قــال : التكــوين نفس المكــون. قــال (التحريك نفس الحركة ، والتســويد نفس الســواد. ومن قـــال : التكـــوين نفس المكــون. قــال (التحريك نفس الحركة ، والتســويد نفس السواد. ومن قال : التكوين غير المكون. قال) [3] في هذه الصورة بالتغاير. وهذا البحث غامض ، وله غور عظيم.

ونقول : لمن قال : إن التكوين غير المكــون أن يحتج بأنه إذا قيل : لم حدث هذا الشيء؟ ولم وجد بعد أن كـان معدوما؟ فيقول : لأجل أن القـادر أحدثه وأوجـده ، فيعلل وجوده بأحداث المحـدث إيـاه ، وبإيجـاد الموجد إيـاه. فلو كان إحـداث المحـدث إيـاه نفس وجـود ذلك الأثر ، لصـار قولنا : إنه إنما وجد لأجل أن القادر أوجـده ، جاريا مجـرى أن يقال : إنه إنما وجد لنفسه ، لكنه لو

---

(1) الفصل السادس عشر [الأصل]
(2) من (س).
(3) من (م ، س).

وجد لنفسه وبنفسه ، لــزم أن لا يكــون للقــادر فيه أثر ، وذلك يقتضي نفي التــأثير ، ونفي المــؤثر ، وذلك باطــل. فيثبت بهــذا : أن إيجــاد الموجد له ، مغــاير لوجــوده في نفسه.

وذلك الإيجاد والتكـوين ليس هو نفس القـدرة ، وذلك لأن القادر قد يكون قـادرا على أشـياء مع أنه لا يوجـدها ، ألا ترى أنه تعالى قادرا على خلق شموس كثيرة ، وأقمـار كثيرة ، مع أنه تعالى ما خلقها. فهو قادر عليها وغير خالق لها ، فيثبت بهـذا : أن التكــوين صــفة مغــايرة للقــدرة ، ومغايرة للمكون وذلك هو المطلوب.

وأما الـذين قـالوا : التكـوين لا يجـوز أن يكـون غـير المكـون ، فقد احتجـوا عليه : بـأن التكـوين لو كـان غـير المكون ، لكان ذلك التكوين إما أن يكون قديما أو محدثا ، فـإن كـان قـديما لـزم من قدمه قـدم المكـون [1] ، لأن التكوين إنما يصدق مع حصول الكـون. ألا تـرى أنه ما دام الفعل يكون باقيا على العـدم الأصـلي ، فإنه يصـدق على ذلك القــادر أنه ما أثر فيه ، وما كونه ، وما تصـرف فيــه. فيثبت أن التكوين لا حصـول له إلا عند حصـول المكـوّن ، فلو كـان التكـوين قـديما لـزم أن يكـون المكـون قـديما ، وذلك يـوجب قـدم العـالم. وإما إن كـان التكـوين حادثا ، افتقر تكوينه إلى تكــوين آخر ، وذلك يــوجب التسلسل ، وهو محال.

فهــذا خلاصة ما في الموضع (من المبــاحث العقلية ، وستكون لنا عودة إلى هـذا البحث في الكتـاب المشـتمل على الحدوث والقدم. وبالله التوفيق) [2].

---

(1) المكون (م) المعلول (س).
(2) من (م ، ت).

الفصل الخامس

في

تقسيم أسماء الله تعالى

اعلم [1] أن أســماء الله تعــالى يمكن تقســيمها من وجوه :

التقســيم الأول : وهو أن الاسم الواقع على الشــيء إما أن يكون مسماه هو الذات ، أو جزء من أجزاء الــذات ، أو أمرا خارجا عن الذات.

أما (القسم الأول : وهو) [2] الاسم الدال على الذات : فهذا معقول في الجملــة. وهل يعقل إثباته في حق واجب الوجــود أم لا؟ ولقائل أن يقــول : ذات الله تعــالى ذات مخصوصة ، متمــيزة بنفســها ، وبخصوصــيتها عن ســائر الـــذوات ، على ما ثبت ذلك بـــالبراهين القاطعة ، وتلك الذات المخصوصة من حيث هي هي غـير معلومة للخلـق. وإذا لم تكن معلومة امتنع وضع الاسم لها ، لأن المقصــود من الاسم أن يصــطلح شخصـــان على وضع لفظة معينة لتعريف (معـــنى) [3] معين ، حـــتى أن كل واحد منهما إذا تلفظ بتلك اللفظة عرف السامع أن مــراد القائل من تلك اللفظة ذلك المعـــنى. فعلى هـــذا وضع الاسم إنما يعقل حيث كــان المعـنى معلوما للقائل والســامع ، ولما كـانت الحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود غير معلومة لأحد من الخلق ، كـــان وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ، ممتنعا.

---

(1) الفصل السابع عشر [الأصل].

(2) زيادة.

(3) من (س).

وعبّر قدماء الفلاسـفة عن هـذا المعـنى فقـالوا : إنها حقيقة لا تدركها عقول الخلق ، فلا اسم لها ، إلا أن نشرح الحقيقة بأنها واجبة الوجود لذاتها.

ولمجيب أن يجيب فيقـول : الـذي ثبت عنـدنا : أنا لا نعـــرف تلك الحقيقة المخصوصــــة. وأما أنه يمتنع عقلا عرفانها ، فذلك لم يثبت بالدليل البتـة. وبتقـدير أن يكـون ذلك ممتنعا لم يبعد أن يشـرف الحق ـ سـبحانه ـ بعض عباده بتلك المعرفة. وحينئذ يكـون وضع الاسم منتفعا به ، وأيضا : فهب أن العقـــول البشــــرية تمتنع عليها (هــــذه المعرفة إلا أنه لم يثبت أن الأرواح القدسية الملكية يمتنع عليها) [1] ذلك. وأيضا : فهب أن العقول البشـرية والأرواح الملكية يمتنع عليها تحصـيل هـذا العرفـان ، إلا أنه لا يبعد أن يكــــون لتلك الحقيقة المخصوصة اسم معين. ثم إنه تعـالى يشـرف بعض عبيـده بتعريف ذلك الاسم ، ولا يبعد أن يكون ذكر ذلك الاسم ، سببا ، لأن تنقاد لـذكره الأرواح المطهـرة المقدسة ، ولا يبعد أيضا : أن يحصل لــذاكره ، قـوة في الـروح ، لا تحصل إلا بـذلك الطريـق. فكل هـذه الوجوه محتملة.

وأما القسم الثـــاني : وهو الاسم الـــذي يفيد جــــزء الماهية. فنقول : هـذا في حق واجب الوجـود محـال. لأنه فرد منزه عن جهات الكثرة والتركب.

وأما القسم الثـــالث : وهو الاسم الـــذي يفيد صـــفة خارجة عن الماهية. فنقول : هـذا الاسم إما أن يـدل على صــفة حقيقية عارية عن الإضــافة ، أو يــدل على إضــافة فقط (أو على ســلب فقــط) [2] أو على صــفة حقيقية مع إضــافة أو على صــفة حقيقية مع ســلب. أو على صـــفة إضافية مع سلب أو على مجموع صـفة حقيقية إضـافية أو سلبية فهذه أقسام سبعة[3].

أما القسم الأول : وهو الـذي يـدل على صـفة حقيقية خارجة عن الماهية ،

---

(1) من (م).
(2) من (س).
(3) حقيقية أو إضافية أو سلبية (م).

فنقول : تلك الصفة إما الوجـود ، وإما شـيء من كيفيـات الوجـود ، وإما قسم ثـالث مغـاير للقسـمين ، أما اللفظ الـدال على كونه موجـودا. فهو لفظ الموجـود. واعلم أن الموجود قد يراد به ما قبل [1] الوجدان. وعلى هذا التقدير ، فـالموجود يجـري مجـرى المعلـوم. ومنه قوله تعـالى : (**لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَحِيماً**) [2] وقد يـراد به كونه ثابتا في نفسه متحققا في ذاتـه. وإذا ثبت هـذا الاحتمـال فحينئذ لا يكون لفظ الموجود نصا في هـذا المعـنى. ولهـذا السـبب كـان بعض الموحـدين يعـبر عن وجـوده تعـالى في نفسه بلفظ : الهسقية [3] ، لأن هذا اللفظ ، وإن كان فارسـيا ، إلا أنه نص في المقصـود ، وأما لفظ الموجـود فإنه ليس نصا في هذا المعنى.

إذا عـرفت هـذا فنقـول : الألفـاظ الدالة على الـذات كثيرة. ونحن نذكر بعضها :

فـالأول : لفظة الحق فنقـول الحق هو الموجـود ، والباطل هو المعدوم. وأحق الأشياء باسم الحق هو الله ــ سبحانه ـ قال ـ سبحانه ــ : (**ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللـهِ مَـوْلاهُمُ الْحَـقِ**) [4] وهو أيضا : يحق الحـق. قـال تعـالى : (**وَيُحِـقُّ اللهُ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ**) [5] وأيضا : وعـده حـق. قـال تعـالى : (**إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌ**) [6].

واعلم أن الحق هو الموجود ، والباطل هو المعدوم ، فـإذا كـان الشـيء واجب الوجـود كـان اعتقـاد وجـوده ، والإقـرار بوجـوده : مسـتحق التقرير والإثبـات ، فلا جـرم يسـمى هـذا الاعتقـاد ، وهـذا الإقـرار حقـا. وأما إذا كـان واجب العـدم ، كـان اعتقـاد وجـوده والإقـرار بوجـوده مسـتحق العـدم ، فلا جـرم يسـمى هـذا الاعتقـاد ، وهـذا الإقرار : باطلا.

إذا عـرفت هـذا فنقـول : الشـيء إما أن يكـون واجبا لذاته ، أو ممتنعا

(1) ما قول (م).
(2) النساء 64.
(3) النسبية (س).
(4) الأنعام (62).
(5) يونس (82).
(6) لقمان (33).

لذاته ، أو ممكنا لذاته. (أما الــواجب لذاته فإنه حق محض لذاتــه. وأما الممتنع لذاته فهو باطل محض لذاتــه) [1] وأما الممكن لذاته فإنه لا يترجح وجوده على عدمه ، إلا بإيجـاد موجد ، ولا يـترجح عدمه على وجـوده. إلا بإعدامه معـدم. فعلى هــــــــــذا : الممكن إذا أخذ من حيث هو هو ، فإنه (يكون) [2] معدوما ، بمعنى أنه ليس له استحقاق الوجـود والعـدم من ذاتــه. وإذا كـان كـذلك ، فكل ممكن فهو من حيث إنه هو (هو) [3] باطل. وهالك. ولهذا قال ـ سـبحانه ــ (**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**) [4] ولما كـان كل ممكن فإنه يكون ممكنا أبدا ، وكل ممكن فإنه من حيث هو هو يكـون بـاطلا وهالكا ، لـزم أن ما سـوى الحق ــ سـبحانه ــ فهو هالك أبدا. ولهذا السبب قـالوا : لا موجـود في الحقيقة إلا اللـه. وأيضا : فكل ممكن فهو إنما يكـون موجـودا بـالنظر إلى تكوين واجب الوجود ، فواجب الوجـود هو الـذي يـؤثر في جعل ما سواه حقا. ولهذا قـال : (**وَيُحِـقُّ اللـهُ الْحَـقَّ بِكَلِماتِهِ**) [5] فهو ــ سـبحانه ــ حق لذاته ، و (**يُحِـقَّ الْحَـقَّ بِكَلِماتِـهِ**) [6] ولما ثبت أنه ــ سـبحانه ــ حق لذاته ، كـان اعتقــاد وجــوده واعتقــاد كونه موصــوفا بصــفات العلو والعظمة أحق الاعتقـــادات ، لأن المعتقد لما كـــان ممتنع التغير كان ذلك الاعتقـاد أيضا ممتنع التغـير ، وكـذا القـول في الإقرار به ، فهو ـ سبحانه ــ أحق الحقـائق بـأن يكـون حقا ، ومعرفته أحق الحقائق بأن تكـون حقا ، والإقـرار به أحق الأقوال ، بأن يكون حقا.

الاسم الثــاني : إنه تعــالى «شــيء» وقــال جهم بن صفوان : لا يجوز تسمية الله بهذا الاسم. واعلم ـ أن جهما لا ينازع في كونه تعالى موجودا وثابتا. وإنما ينــازع في أنه تعالى هل يسمى بهذا الاسم؟.

---

(1) من (م).
(2) زيادة.
(3) زيادة.
(4) القصص (88).
(5) يونس (82).
(6) الأنفال (7).

أما الـذين أطلقـوا هـذا الاسم على الله فقد احتجـوا بـالقرآن واللغـة. أما القـرآن فقوله تعـالى : (**قُـلْ : أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً؟ قُلِ : اللهُ**) [1] قالوا : هذه الآية دالة على أنه تعالى مسمى باسم الشيء. وأيضا : قوله : (**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**) [2] والمراد بالوجه: اللذات فههنا : استثنى ذاته عن الشيء والمستثنى داخل تحت المستثنى منـه. وأما اللغة : فهو أن من أنكر كـون المعـدوم شـيئا. قـال : الشـيء والموجـود مترادفـان. ومن أثبت كـون المعدوم شيئا ، قال : الشيء ما يصح أن يعلم ويخـبر عنه ، فكأن لفظ الشيء أعم من لفظ الموجود. وإذا ثبت هـذا فنقول : توافقنا على أنه تعالى موجود ، فإن كان الشـيء مرادفا للموجود وجب كونه تعالى مسمى باسم الشـيء ، وإن كـان الموجـود أخص من الشـيء ، وقد صـدق عليه الوجـود الـذي هو أخص ، وجب أن يصـدق عليه الشـيء ، الذي هو أعم.

ولمن أنكر إطلاق اسم الشـــــيء على الله أن يحتج بـالقرآن والمعقـول. أما القـرآن فآيـات : أحـدها : قوله تعالى : (**خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**) [3] فلو كـان هو تعـالى مسـمى بالشيء لزم أن يكون خالقا لنفسه ، وهو محال. ولا يجوز أن يحمل ذلك على كون هذا العام مخصوصا ، لأن الخارج إذا كان هو القسم القليل [4] يجوز حسن إطلاق لفظ الكل (عليه ، فإنه يجوز) [5] على القسم الأعظم الأكـبر ، إجـراء للأعظم مجرى الكـل. والحق ــ سـبحانه ــ بتقـدير أن يقع عليه اسم الشيء هو أعظم الأشياء وأجلها. (لا يجوز ذلك) [6] فتخصـيص العمـوم في مثل هـذه الصـورة قـبيح وغـير جائز. والآية الثانية : قوله (**لَيْسَ كَمِثْلِـهِ شَـيْءٌ**) [7] (حكم على مثل مثل نفسه بأنه ليس بشـــيء ، ولا شك أنه مثل لمثل نفسه

(1) الأنعام.
(2) القصص (88).
(3) الأنعام (102).
(4) الحقير (س).
(5) زيادة.
(6) زيادة.
(7) الشورى (11).

فوجب أن لا يسمى بالشيء) [1] وقول من يقول : الكــاف زائـدة : بعيـد. لأن حمل ألفـاظ هـذا الكتـاب العـالي على الإفادة ، وصونها عن اللغو أولى. والآية الثالثة. قوله تعالى : (**وَلِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها**) [2] أمر بأن يدعو الله بالأسماء الحسنى ، وحسن الاسم عبارة عن الألفــاظ الدالة على صـفات الجلال والكمـال (ولفظ الشـيء يـدل على القــدر المشــترك بين جميع الموجــودات خسيســها ونفيسها. ومـتى كـان الأمر كـذلك ، كـان هـذا اللفظ خاليا عن الدلالة على صـفات الجلال والكمـال) [3] فـوجب أن لا يجوز ذكره في حق الله ـ سبحانه ـ فهذا تمام البحث. وهو بحث لفظي محض.

الاسم الثــالث : الماهية واعلم أن هـــذا اللفظ لفظ مركب في الأصل (لأنه في الأصـل) [4] مـأخوذ من قـولهم عند الإشــارة إلى الحقيقة المعينة : ما هي؟ وهــذا اللفظ وارد في القرآن. قـال تعـالى حكاية عن فرعـون أنه قـال لموسى : (**وَما رَبُّ الْعــالَمِينَ**) [5]؟ ثم إن موسى ـــ عليه‌السلام ـ ما منعه من هذا السؤال. بل اشــتغل بجوابه ، فقال : (**رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَما بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ**) [6].

واعلم أن هاهنا مباحثة عالية شــريفة ، وهي أنه جــاء في الكتـــاب الإلهي منـــاظرة فرعـــون مع موسى ـــ عليه‌السـلام ـــ مـرتين [7]. فمـرة قـال : (**فَمَنْ رَبُّكُما يا مُوسى**) [8]؟ وطلب منه تعريف الإله بلفظة «من» وهذه اللفظة طالبة [9] للصفة لا للذات.

---

(1) من (م ، ت).

(2) الأعراف (180).

(3) من (م).

(4) من (س).

(5) الشعراء (23).

(6) الشعراء (24).

(7) أكثر من مرة بإطناب وإيجاز. وهو بقصد الإطناب.

(8) طه (49).

(9) طالبة (س) (موصوفة) (م).

فقـال موسى ـــ عليهالسـلام ـــ في جوابه : (**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**) [1] فالخلق إشارة إلى تدبير الأجساد ، والهداية إلى تدبير الأرواح. وهذا هو كمـال البيان. لأن كل ذات قائمة بنفسها ، سوى الله تعـالى فهي إما متحيزة ، وهي الأجساد ، أو غير متحيزة وهي الأرواح ، فـانقطع فرعـون هاهنا في هـذا المجلس. ثم أعـاد هـذه المنـاظرة في مجلس [2] آخـر، وطلب تعريف حقيقة الإله بلفظة «مـا» فقـال : (**وَما رَبُّ الْعـالَمِينَ**) [3]؟ فـذكر موسى في جوابه : الصــفة. وقــال : (**رَبُّ السَّــماواتِ وَالْأَرْضِ وَما بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ**) [4] فقال فرعون (**لِمَنْ حَوْلَهُ : أَلا تَسْتَمِعُونَ**) [5]؟ يعني أني ذكـرت لفظة «ما» وهي تفيد طلب ماهية الذات ، وأنه يجيب عنه بـذكر الصفة. وهذا الجواب لا يليق بهـذا السـؤال. فأعـاد موسى الجـواب بـذكر الصـفة (مـرة أخـرى) [6] ، وقـال : (**رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبـائِكُمُ الْأَوَّلِينَ**) [7] فعند هـــذا صـــرح فرعـــون بالسـفاهة. وقـال : (**إِنَّ رَسُـولَكُمُ الَّذِي أُرْسِـلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ**) [8] يعني أني نبهته على أن الجواب بذكر الصـفة لا يليق بالســؤال الــذي يــذكر بلفظة «مــا» وإنما يليق بالسؤال الذي يذكر بلفظة «من» ثم إنه مع هذا التنبيه لم ينتبـه. فقــال موسى : (**رَبُّ الْمَشْـرِقِ وَالْمَغْـرِبِ وَما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُـونَ**) [9] يعـني : إن كنت يا فرعـون عاقلا علمت أنه لا جواب عن هذا السؤال إلا بما ذكرته.

وتقريـره : أن تعريف الشـيء إما أن يكـون بنفسه أو بأجزاء ماهيته ، أو بالأمور الخارجة عن ماهيتـه. أما تعريفه بنفسه : فمحـال لأن المعـرف متقـدم في المعلومية على المعرف، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم أن يكـون العلم به متقــدما على العلم به ، وهو محــال. وأما تعريفه بــأجزاء ماهيته (فهـذا إنما يعقل في حق الماهيـة) [10] الـتي تكـون مركبة من الأجزاء ، والحق ـ سبحانه ـ منزه عن ذلك

(1) طه (50).
(2) هو مجلس واحد كرر الله ما حدث فيه.
(3) الشعراء (23).
(4) الشعراء (24).
(5) الشعراء (25).
(6) من (س).
(7) الشعراء (26).
(8) الشعراء (27).

(9) الشعراء (28).
(10) من (س).

فيمتنع تعريف ذاته بهـــذا الطريـــق. ولما بطل هـــذان القســـمان ثبت أنه لا يمكن تعريفه إلا بلوازمه وآثـــاره. ويجب أن تكـون تلك الآثـار أحـوالا ظـاهرة جليـة. وأظهر الآثـار الصـادرة عن الله ــ سـبحانه ــ تكـوين هـذا العـالم وإيجاده ، فظهر بهذا أن الإنسان إن كان عاقلا ، فإنه يعلم أنه لا ســبيل إلى تعريف ذات الله تعــالى ـــ إلا بـــذكر مخلوقاته (ومكنوناته) [1] فهذا شرح هذه المناظرة.

الاسم الرابع : الحقيقـــــة. وهي فعيلة ، والفعيل قد يكون بمعنى الفاعل (كالنصير بمعنى الناصـر) [2] والبصـير بمعنى الباصر ، والعليم بمعنى العـالم. وقد يكـون بمعـنى المفعول كالقتيل بمعـنى المقتـول. فالحقيقة في حق الله تعالى ، بمعنى الفاعل : هو الذي يحقق الحقائق ، ويكــون الماهيات. وفي حق الممكنات بمعنى المفعول ، يعني أنها محققة بتحقيق الحق لها.

الاسم الخامس : الذات اعلم أن هذه اللفظة وضـعت للدلالة على اختصـاص شـيء بشـيء آخـر. يقـال : امـرأة ذات مال ، وذات جمـال ، وماهية ذات كـذا ، وحقيقة ذات كذا وتمام البيان فيه : أن ذوات الأشياء من حيث أنها تلك الذوات والحقـائق مجهولـة. لا يمكن تعريفها إلا بصـفاتها ، فلهذا السبب يقـال : حقيقة ذات كـذا وكـذا ، حـتى تصـير تلك الصـــفة معرفة لتلك الحقيقـــة. ثم جعل لفظ الـــذات مفيد لتلك الماهية التي هي موصوفة بالصفات ، فلا جــرم دل لفظ الذات على الأمر الذي له صـلاحية أن تكـون هي موصوفة بالصفات. وهذا هو تفسير الذات ، وأحق الذوات بهـذا الاسم ذات الله ـــ تعـالى ــ لأنه أكمل الـذوات في القيــام بــالنفس عن المحل ، وفي الاســتغناء عن المحل والقابل.

الاسم السادس : النفس قـال تعـالى : (**تَعْلَمُ ما فِي نَفْسِي. وَلا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ**) [3] والنفس قد يراد به الجسد ، وذلك في حق الله تعــالى محــال. وقد يـــراد به الــذات والحقيقــة. وهو المــراد بهــذا اللفظ في حق الله تعالى.

(1) من (س).
(2) من (م).
(3) المائدة 116.

القسم الثـــاني : الأســـماء الدالة على كيفية الوجود :

واعلم أن هذه الكيفية نوعان :

أحدهما : الوجوب والآخر : الدوام.

أما الاعتبـــار الأول ففيه ثلاثة أســـماء : الأول : قولنا واجب الوجــود لذاته وذلك يفيد أنه يســتحق الوجــود من ذاته المخصوصة ، ولذاته المخصوصة ، وقـــريب من هـــذا اللفظ قولنا بالفارســـية : «خـــداى» وأصل هـــذه اللفظة قولهم : خودآى ، ومعناه : بنفسه جـاء ، والمـراد من هـذا المجيء ، الوجود. فصار قولنا : «خداى» أي بنفسه وجـد. وذلك هو اللفظ المطابق لقولنا : واجب الوجود لذاته.

الاسم الثـاني : القـوي قـال تعـالى : (**إِنَّ اللـهَ هُـوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُـوَّةِ الْمَتِينُ**) [1] وذلك لأن الشـيء الـذي لا يقبل التغيير يقـال : إنه قـوي. فكونه تعـالى بحيث لا يقبل العــدم في ذاته البتة ، هو المـــراد من القـــوة. ويمكن أن يقـال : المــراد من القـــوة : هو كونه مــؤثرا في غــيره ، والمــراد بكونه متينا بحيث لا يقبل الأثر من غــيره ، وهــذا أحسن.

الثالث : القيوم وهو اسم لما يكون قائما بذاته مقوما لغيره ، فكونه قائما بذاته. معناه: أنه يكـون موجـودا لذاته وبذاته ، فلا جرم يستغني عن كل ما ســواه (وكونه مقوما لغــيره: معنـــاه. أنه هو المكـــون لكل ما ســـواه) [2] وهو الموجد لكل ما عــداه ، والــذات الموصــوفة بكونها قائمة بـــذاتها ، ومقومة لغيرها هو الكامل في القيـــام ، فلهـــذا سمي قيوما.

وأما النـوع الثـاني من كيفيـات الوجـود فهو الـدوام. وفيه أنواع من الأسماء :

الاسم الأول : القــديم واعلم أن القــديم هو الــذي لا أول لوجوده. وقد يراد به : الذي طالت مدة وجـوده. قـال تعالى : (**إِنَّكَ لَفِي ضَلالِكَ**

---

(1) الذاريات (58).

(2) من (م).

الْقَدِيمِ) [1] وقـال : (حَتَّى عـادَ كَـالْعُرْجُونِ الْقَـدِيمِ) [2] وقد دللنا على أنه ـ سبحانه ـ قديم أزلي.

وقـال بعضـهم : القـدم صـفة سـلبية. وهو خطـأ. لأنه عبارة عن نفي العدم السابق ، ونفي النفي ثبوت.

ومنهم من قال : إنه قـديم بقـدم هو صـفة قائمة بـه. وهو أيضا باطل. وإلا لكـان ذلك القـدم قـديما بقـدم آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال.

الاسم الثاني : الأزلي وهو غير ما ذكرنـاه في تفسـير القدم.

الاسم الثالث : الأبدي ومعناه أنه لا آخر له ، ولا يصير معدوما بعد وجوده البتة.

الاسم الرابع : البــاقي [3] قــال تعــالى في «طه» : (وَاللـهُ خَيْـرٌ وَأَبْقى) [4] ومنهم من قـال : هو الـذي وجد أكثر من زمـان واحـد. ومنهم من قـال : البـاقي هو الـذي يكون مبرأ من العدم من جميع الوجوه. وعلى هذا التقدير ، فالباقي ليس إلا الله.

واعلم أنه تعـالى واجب الوجـود لذاته ، وكل ما كـان كذلك كان دائم الوجود ، فإن اعتبرنا دوامه (في الماضي) [5] ، فهو القدم والأزل ، وإن اعتبرنا دوامه في المستقبل فهو الأبد والسرمد ، ولفظ السرمد اشتقاقه من السـرد ، وهو الاسـتمرار والتعـاقب ، وأدخل فيه الميم ليفيد هـذا المعنى على سبيل المبالغة.

وقال بعضهم : الباقي هو الذي لا ابتداء لوجـوده ، ولا انتهاء لوجوده.

وقيل : البـاقي الـذي يكـون في أمـده على الوصف الذي في أمده.

وقيل : هو الأول بلا ابتداء ، والآخر بلا انتهاء.

---

(1) يوسف (95).
(2) يس (39).
(3) الباقي (ت).
(4) طه (73).
(5) من (س).

وقيل : الحق باقي ببقائه ، والخلق باقي بإبقائه.

الاسم الخامس : الوارث قال تعالى : (**إِنَّا نَحْنُ نَـرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْها**) [1] وقال : (**وَلِلَّهِ مِيراثُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ**) [2] واعلم أن مالك جميع الممكنـــات هو الله ـــ سـبحانه ــ ولكنه بفضـله جعل بعض الأشـياء ملكا لبعض عباده ، فالعبد إذا مـات ، وبقي الحق ــ سـبحانه ــ عـادت تلك الأملاك إلى المالك الحقيقي ، فكـان هـذا هو المـراد من كونه وارثـــا. فالحاصل : أن المـــراد من كونه وارثا : كونه باقيا بعد فنـــاء الخلق ، كما قـــال : (**لِمَنِ الْمُلْــكُ الْيَوْمَ؟ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ**) [3].

الاسم السـادس : الأول والآخر والظـــاهر والبـــاطن واعلم أن المؤثر متقدم بالذات ، وبالعلية على الأثر ، فإذا ابتـدأت بـالمؤثر ونـزلت منه إلى الأثر ، كـان المـؤثر هو الأول ، وإذا صعدت من الأثر إلى المـؤثر كـان المـؤثر هو الآخـر. وبهـذا الطريق يظهر أنه لما كـان مبـدأ أولا لجميع الممكنات ، لزم كونه أولا عند الـنزول [4] إلى الممكنـات ، وكونه آخرا عند الصعود من الممكنات ، ويكون ظاهرا لأن الأثر يـدل على وجـود المـؤثر ، ويكـون باطنا لأن العلم بـــــالمعلول لا يفيد العلم بماهية العلة البتة ، وإنما الغاية القـوى فيه : أن يـدل على وجـود العلة (فهو ظـاهر لدلالة مخلوقاته على وجـــوده) [5] وباطنا لقصـــور مخلوقاته عن الدلالة على ماهيته المعينة ، وحقيقته المخصوصـة. ويجب البحث هاهنا عن أسرار هذه الألفاظ الأربعة [6]. أما الأول: فهو الفـرد السـابق ، والـذي يـدل على أنه كـذلك : أنه لا شك في وجـود الموجـودات الكثـيرة. فنقـول : إنها إما أن تكون بأسرها ممكنة الوجود ، أو واجبة الوجـود ، أو يكـون بعضها ممكنا وبعضها

(1) مريم (40).
(2) الحديد (10).
(3) غافر (16).
(4) الزوال (م).
(5) من (م).
(6) الأول والآخر والظاهر والباطن.

واجبـــا. أما القسم الأول : وهو أن تكـــون الموجـــودات بأسرها ممكنة فهذا محال ، لأن مجموعها مفتقر إلى (كل واحد منها ، وكل واحد منها ممكن ، فمجموعها مفتقر إلى الممكن ، والمفتقر إلى) [1] الممكن ممكن ، فــــالمجموع ممكن. وكل واحد من ذلك المجمــوع ممكن ، وكل ممكن فلا بد له من علة مغـايرة له ، فمجمـوع الممكنـات ، وكل واحد من آحاد الممكنـات : (مفتقر إلى علة مغـايرة ، وما يغــاير مجمــوع الممكنــات ، ويغــاير كل واحد من آحـــاد الممكنات) [2] فإنه يمتنع أن يكـون من الممكنـات ، فيثبت أنه لا يمكن أن يقال : إن جميع الموجودات ممكن.

وأما القسم الثــاني : وهو ، أن يكــون جميعها واجب الوجود [3] فقد سـبق بيـان أنه يمتنع أن يكـون في الوجـود شيئان ، يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، فلم يبق إلا أن يقــال: الموجــود الواحد واجب لذاته ، وأما كل ما ســواه فإنه ممكن لذاته ، وذلك الواحد هو المبــــدأ لوجــــود كل الممكنــات ، والمبــدأ متقــدم بالــذات والعلية على لأثر ، فيثبت أنه تعـــالى أول بالنســـبة إلى كل ما ســـواه من الموجودات.

وأما المتكلمون القائلون بالحدوث ، فقــالوا : ثبت بما ذكرنا افتقار كل ما سواه إليه وذل الافتقار يمتنع أن يكون حال البقاء ، وإلا لزم تكوين الكائن ، وهو محــال ، فــوجب أن يكون إما حال الحدوث أو حال العدم. وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ما سـواه محـدثا. والمحـدث ما سـبقه عــدم ، والفاعل كــان موجــودا حــال عدمه ، فيثبت أنه ــ سبحانه ـ كما أنه أول بمعنى التــأثير والعلية فهو أيضا أول ، بمعــنى أنه كــان موجــودا ، عند ما كــان كل ما ســواه معدوما.

القسم الثالث من الأسماء : الألفاظ الدالة على التنزيه والتقديس :

وهي كثيرة :

---

(1) من (م ، س).
(2) من (م).
(3) الوجود (س).

الاسم الأول : القدوس قال تعـالى : (**هُوَ اللـهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ**) [1] وقال : (**يُسَـبِّحُ لِلَّهِ ما فِي السَّـماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ الْمَلِـكِ الْقُـدُّوسِ**) [2] واعلم. أن القــدوس مشــتق من القــدس وهو الطهــارة. ولهذا يقال : بيت المقـدس ، أي المكـان الـذي يتطهر فيه من الـذنوب. وقيل للجنة : حظـيرة القـدس. لطهارتها من آفات الدنيا. ويقال لجبريل ـ عليهالسـلام ـ روح القـدس. لأنه طــاهر عن الخيانة في التبليغ والــوحي. قــال تعــالى حكاية عن الملائكة : (**وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**) [3].

الاسم الثــاني : الســلام والمــراد منه : ذو الســلام. والفـرق بين القـدوس والسـلام : أن القـدوس هو المـنزه عن النقائص في ذاته وفي صفاته. والسلام هو المنزّه عن النقائص في أفعاله.

والاسم الثـــالث : العزيز وهو الـــذي يقل وجـــوده ، وتشتد الحاجة إليه ، ويصعب الوصول إليه ، فما لم تجتمع هذه المعاني الثلاثة في شـيء لا يطلق اسم العزيز عليـه. فكم من شـــيء يقل وجـــوده ، ولكن لا يحتــاج إليه ، فلا يسـمى عزيـزا. وقد يكـون بحيث لا مثل له ، ويحتـاج إليه جــدا ، ولكن يســهل الوصــول إليه فلا يســمى عزيــزا كالشمس فإنه لا مثل لها (ويعظم الانتفاع بها) [4] ، ولكنها لا توصف بالعزة ، بسبب أنه لا يصعب الوصــول إليها ، أما إذا اجتمعت المعـاني الثلاثة فهنـاك يوصف بكونه عزيـزا ، ثم في كل واحد من هـــذه (المعـــاني) [5] الثلاثة كمــال ونقصان. فالكمال في قلة الوجـود أن يرجع إلى واحد ، إذ لا أقل من الواحد ويكــون بحيث يســتحيل وجــود مثله ، وليس هـذا إلا الله (سـبحانه وتعـالى) [6]. فـإن الشـمس ، وإن كانت واحدة في الوجود ،

(1) الحشر (23).
(2) الجمعة (1).
(3) البقرة (30).
(4) من (س).
(5) من (م).
(6) من (س).

فليست واحــدة في الإمكــان ، لأنه يمكن وجــود مثلهــا. والكمــال في كونه منتفعا به ، أن تكــون جميع المنــافع حاصـلة منه وما ذاك إلا الله ــ سـبحانه ــ فإنه هو المبـدأ لجميع الممكنات ، والكمـال في صـعوبة الوصـول إليه هو أنه يمتنع الإحاطة بكنهه ، ولا سبيل إلى معرفته إلا بهدايته ، ولا ســبيل لأحد من الخلق إلى القيــام بشــكر نعمه ، وكمال كل هذه المعاني لله ـ سبحانه ــ فيثبت بما ذكرنا : أنه هو العزيز المطلق.

الاسم الرابع : الجبار وفيه وجوه :

الأول : الجبار : العالي الذي لا ينال. ومنه يقال : نخلة جبـارة إذا طـالت ، وقصـرت الأيـدي من أن تنـال أعلاهـا. ورجل جبار إذا كان متكبرا لا يتواضع ولا ينقاد لأحـد. وهـذا الاسم في حق الله يفيد أنه ــ ســبحانه ــ بحيث لا تناله الأفكــار ، ولا تحيط به الأبصــار ، ولا تصل إلى كنه عزّته عقول العقلاء ، ولا يرتقي إلى (مبادي إشراق جلاله علـوم الحكماء) [1] وهو بهذا المعنى من صفات التنزيه.

والثاني : الجبار بمعنى المصلح للأمور : يقال : جبرت الكسر ، إذ أصلحته. فالجبار يفيد الكـثرة والمبالغـة. فعلى هـذا : الجبـار في الحقيقة : هو الله ــ سـبحانه ــ لأنه هو المصلح لمهمات الخلق بحسب أجسادهم وأرواحهم.

والثـالث : أن يكـون الجبـار من أجـبره على كـذا إذا أكرهه على ما أراد. يقال : جبر السلطان فلانا على كـذا ، وأجـبره ــ بـالألف ــ إذا أكرهه على ما أراد ، فعلى هــذا الجبــار في وصف الله هو الــذي جــبر الخلق على ما أراد منهم ، وحملهم عليه ، أرادوا أم كرهــوا ، فلا يجــري في سلطانه إلا ما يريد ، ولا يحصل في ملكه إلا ما حكم به.

الاسم الخامس : المتكبر وهو الذي يـرى الكل حقـيرا بالإضافة إلى ذاته ، ولا يرى العظمة والكبريـاء إلا لنفسه ، وينظر إلى غيره نظر الملوك إلى

(1) مقادير ميزان جلاله علوم العلماء (م).

العبيد ، فإن كـانت هـذه الرؤية صـادقة كـان التكـبر حقا ، وكـان صـاحبها متكـبرا حقـا. ولا يتصـور ذلك على سـبيل الكمال إلا الله ــ سـبحانه ــ وإن كـانت تلك الرأية باطلة ، ولم يكن ما تــراه من التفــرد بالعظمة كما يــراه ، كــان التكبر باطلا مذموما. ولهذا قال ـ عليهالسـلام ــ حاكيا عن الله ـ سـبحانه ــ : «الكبريـاء ردائي ، والعظمة إزاري ـ من نـازعني واحـدا منهما قذفته في النـار» [1] ولما كـان الأمر كذلك ظهر أن التكبر في حق الله ـ سبحانه ــ صـفة مـدح وكمال ، في حق الخلق صفة نقصان واختلال.

الاسم السـادس والسـابع : العلي. الكبـير قـال ـــ سبحانه ـ : (**فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ**) [2] وقال : (**عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّـهادَةِ الْكَبِـيرُ الْمُتَعـالِ**) [3] فقـدم في الآية الأولى لفظ «العلي على لفظ الكبـير» وفي الثانية عكس الــترتيب وقــال : (**وَلا يَـؤُدُهُ حِفْظُهُما ، وَهُـوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**) [4] وقـال : (**وَكَبِّرْهُ تَكْبِـيراً**) [5] وقـال : (**وَلَـهُ الْكِبْرِياءُ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ**) [6] فنقـول : أما العلي فهو مشــتق من العلو ، وهو يقابل الســفل (ثم إن العلو والسـفل) [7] قد يحصـلان في الأمـور المحسوسة تـارة ، وفي الأمــور المعقولة أخـــرى. أما في المحسوسة فكما يقـال : العـرش فـوق الكرسي ، والسـماء فـوق الأرض. وهذا العلو لا يحصل إلا في الأجسام. ولما تقدس القــدس الحق عن الجسـمية ، تقـدس علـوه عن أن يكـون بهـذا المعنى. وأما في الأمور المعقولة فكقوله تعالى : (**يَرْفَـعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ ، وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ**) [8] ومعلـوم أن هـذه الرفعة ليست إلا في صـفات الجلال ، وفي البعد عن صفات النقصان.

---

(1) الحديث آحاد.
(2) غافر (12).
(3) الرعد (9).
(4) البقرة (255).
(5) الإسراء (111).
(6) الجاثية (37).
(7) من (م ، س).
(8) المجادلة (11).

إذا عرفت هـذا فنقـول : لا تفـرض مرتبة من مـراتب الكمـال في الموجـودات إلا والله ــ سـبحانه ــ في أعلى الدرجات. فيقال : الموجود إما مـؤثر ، وإما أثر ، والمـؤثر أعلى درجة من الأثـر. والله ــ سـبحانه ــ هو المـؤثر في الكل ، فكان أعلى من الكـل. وأيضا : الموجـود إما واجب وإما ممكن ، والـواجب أعلى درجة من الممكن ، والله ـــ سـبحانه ــ هو الـواجب فكـان أعلى من الكــل. وأيضا : الموجــــود إما كامل مطلقا ؛ وإما أن لا يكــــون كــــذلك ، والكامل [1] المطلق أعلى حالا ممن لا يكون كذلك. والله ـ ســـبحانه ـــ هو الكامل المطلـــق. فكـــان أعلى من كل الموجودات ، وكذا القول في كمـال العلم وكمـال القـدرة وكمـال الحيـاة وكمـال الـدوام وكمـال الوجـود وكمـال الرحمة. وقس عليها نظائرها. فيثبت أنه ـ سبحانه ــ أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية ، وجلّ وتعـالى عن أن يكون علـوه بحسب المكـان والجهـة. وإذا عـرفت العلو بهـذا المعـنى فقد عـرفت الفوقية في قوله : (**وَهُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ**) [2] وفي قوله : (**يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ**) [3].

ثم نقــول : يرجع حاصل هــذا العلو إلى أحد وجهين ، إما أن يكون معناه : هو أنه لا يساويه شـيء في الشـرف والمجد والعــزة ، وحينئذ يكــون هــذا الاسم من أســماء التنزيه ، ومن أسماء السلوب ، وإما أن يكـون معـنى ذلك هو أنه قادر على الكل ، ومتصرف في الكل ، فيكون ذلك من بــاب الصـفات الإضـافية ، وأما الكبـير. فقد ورد في صـفات الله ألفـاظ من هـذا الجنس : هـذا الفـظّ (وهو الكبـير) [4] وثانيها : المتكـبر ـــ كما تقـدم وثالثها : الأكـبر (وهـذا اللفظ وارد في القـرآن في صـفات اللــه. قـال : (**وَرِضْوانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ**) [5] وقال : (**وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ**) [6] فأما في ذات الله ـ تعالى ـ فهو قولنا : الله أكبر.

---

(1) والكمال (س).
(2) الأنعام (18).
(3) النحل (50).
(4) من (م).
(5) التوبة (72).
(6) النمل (45).

وأما الكبرياء فهو قوله ـ سبحانه ـ [1] : (**وَلَهُ الْكِبْرِياءُ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ**) [2] ونقول : أما الكبير ففيه وجهان : أحـدهما : أنه الـذي يقع في مقابلة الصـغير ، وقد يعتـبر الكبير والصغير في المقادير. والحق مقـدس عن المقـدار والحجمية فلا يكـون كـبره بحسب الجثة والحجميـة. وقد يعتبر الكبر والصغر في درجات الكمـالات العقلية فيقـال : فلان كبـير القـوم ، وإن كـان أصـغرهم في الجثة ، ويقـال فلان كبير في الدين. أي أن درجته عالية.

إذا عرفت هذا فنقول : في تفسير الكبير بهذا المعنى في حق الله وجهان :

الأول : أنه ثبت أن الحق ـــ ســـبحانه ـــ أكمل الموجودات وأشرفها وأجلها وأعلاها ، فيكون ـ سـبحانه ـ كبـيرا بالقيـاس إلى كل ما سـواه ، وكل ما يغـايره فهو صغير بالقياس إليه. والثاني : أنه كبير بمعـنى أنه كـبر عن مشابهة المخلوقات. وعلى هذين الـوجهين فيكـون الكبـير من أسـماء التنزيـه. وأما الأكـبر ففيه وجهـان : الأول : أنه أكبر من كل ما سواه من الموجودات ، ويحتمل أن يكـون قول المصلي : الله أكـبر هـذا. كأنه يقـول : الله أكـبر من كل ما سواه ، وإنما قدم هذا القول أمام [3] أفعال الصـلاة ، لأن المصـلي إذا عـرف هـذا المعـنى قبل الشـروع في الصـلاة لم يتعلق خـاطرة بشـيء سـوى الله ، ولم يتعلق قلبه بغير الله.

وأما الكبريـاء فقـال ـ عليه‌السـلام ـ حاكيا عن الله : «الكبريــاء ردائي ، والعظمة إزاري» وفي تخصــيص لفظ الكبرياء بالرداء ، والعظمة بالإزار ما يدل على أن الكبرياء أعلى شــــأنا من العظمة ، وأبعد من أوهـــــام الخلق وأفهامهم.

الاسم التاسع والعاشر [4] : الواحد : والاحد قال تعالى : (**وَإِلهُكُمْ**

---

(1) من (م).
(2) الجاثية (37).
(3) من (س).
(4) من (س).

إِلهٌ واحِدٌ) [1] وقال : (**قُلْ : هُوَ اللـهُ أَحَـدٌ**) [2] واعلم. أن الواحد قد يراد به (نفي الكثرة في ذاته ، وقد يـراد بـه) [3] نفي الضد والند. أما الواحد بالتفسير الأول فقد ذكروا في تعريفه وجوها :

الأول : إنه شـــيء لا ينقســـم. وإنما قلنا : شـــيء. احترازا عن المعـدوم. وإنما قلنا : لا ينقسـم. احـترازا عن قولنا : رجل واحد ، إنسان وثوب واحد فإنه يقبل القسمة. أما الواحد الحقيقي فإنه لا يقبل القســـــــمة بوجه من الوجوه.

الثاني : قال بعضـهم : الواحد [4] الحقيقي هو الـذي لا يصح فيه الوضع والرفع بخلاف قولك : (إنســـان واحد : [5] لأنك تقول : إنسان بلا يد. فإنه يصح رفع شيء منه والحق ـ سبحانه ـ احدى الذات.

الثـــالث : قـــال بعضـهـم : الواحد ما لا يكـــون عـــددا (والعـدد ما كـان نصف مجمـوع حاشـيته) [6] وأقل العـدد اثنـــان ، وله حاشـــيتان ، الواحد والثلاثة ومجموعهما أربعة ونصـــفهما اثنـــان ، فعلمنا أن الاثـــنين عـــدد ، وأما الواحد فليس له إلا حاشـــية واحـــدة ، فلم يكن عـــددا. واعلم أن الجـــوهر الفـــرد [7] عند من يقـــول به : واحد حقيقي بهـــذا التفسير. فإذا قيل : الواحد بهذا التفسـير مشـعر بأنه أقل القليل كما في حق الجوهر [8] (الفرد) ، وذلك نقص ، وهو على الله محال. قلنا : كون الجوهر الفرد موصوفا بالصغر والقلة إنما كـــان من حيث أنه يصح عليه أن يماسه غـــيره ويتصل به غـــيره ، فيعظم ويكـــبر. فـــإذا انفـــرد قيل : إنه صغير وحقير ، وإذا ماسه واتصل به غيره. قيل : أنه كبـــير وكثير ، فلما كان وصف

---

(1) البقرة (163).
(2) الإخلاص (1).
(3) من (م).
(4) الواحد الحقيقي (م).
(5) من (س).
(6) من (م).
(7) الجوهر (س).
(8) الفرد (س).

الجوهر الفرد بالصـغر والحقـارة ، إنما كـان لهـذا المعـنى (ثم هذا المعنى) [1] ، ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ، لا جرم امتنع وصفه بالصغر والقلة.

واعلم : أن نفاة الصفات زعموا أن من أثبت الصفات لله ـ تعالى ـ فإنه لا يمكنه أن يقول بوحدانية الله تعـالى ، وذلك لأنا إذا حكمنا بقيـام الصـفات الكثـيرة بـذات الله ــ تعالى ـ كان مجموع (الذات) [2] والصفات أشـياء كثـيرة لا شيئا واحدا ، ويصح أيضا فيه معـنى الوضع والرفع مثل أن يقال : قادر وليس بعالم إلى أن يثبت بالدليل بطلان ذلك.

وزعم بعضهم : أن من أثبت لله تعالى صفات ثمانيـة. فقد قال بتاسع تسعة ثم إن الله تعالى قال : (**لَقَـدْ كَفَـرَ الَّذِينَ قالُوا : إِنَّ اللـهَ ثـالِثُ ثَلاثَـةٍ**) [3] ولما كـان القائل بالثلاثة كـافرا ، كـان القائل بالتسـعة ــ وهو قائل بالثلاثة ثلاث مــرات ـــ أدخل في الكفر ، وأما الواحد بالتفســير الثـاني ، فهو أنه ليس في الوجــود موجــود يسـاويه ، في وجــوب الوجــود بالــذات ، ولا موجــود يســاويه في العلم بجميع المعلومات ، الـتي لا نهاية لها ، ولا موجـود يسـاويه في القدرة على جميع الممكنات.

وزعم نفاة الصفات : أنه تعالى واحد بمعـنى أنه ليس في الوجــود موجــود يسـاويه في القــدم والأزلية ، بخلاف مثبتي الصفات فإنهم أثبتوا موجودات قديمة أزلية ويتفـرع على ما ذكرنا فروع :

الفــرع الأول : اعلم أنه تعـالى واحد في ذاته ، وواحد في صـــــفاته ، وواحد في أفعاله ، أما أنه واحد في ذاته فلأن ذاته منزهة عن جهـات التركيبـات ، لا من التركيبـات المقدارية الحســية كما في الجسم ، ولا من التركيبـــات العقلية كما في النوع المـركب من الجنس والفصل ، وأما أنه واحد في صفاته فهو أنه ليس في

---

(1) من (س).

(2) من (س).

(3) المائدة (73) وهذه الآية تكفر نصارى الكاثوليك القـائلين بثلاثة آلهـة. كل إله مستقل بذاته وبعمله عن غيره من زملائه.

الوجود (موجود) [1] آخر يساويه في الوجود بالـذات ، وفي العلم بكل المعلومات ، وفي القدرة على كل الممكنـات ، وفي الغـــني عن كل ما ســـواه. وأما إنه واحد في أفعاله فهو أنه ليس في الوجـــود موجـــود يكـــون مبـــدئا لجميع الممكنات إما بغير واسطة ، وإما بواسطة إلا هو.

الفرع الثاني : الألفاظ المشتقة من الواحد ، هي هذه : الأحد ، والوحيد ، والتوحيد. فقولنا : وحده : لا شريك له.

أما الأحد ، فقد جاء في القـرآن ، وهو قوله : (**قُـلْ : هُـوَ اللهُ أَحَدٌ**) [2] والفرق بين الواحد والأحد من وجوه :

الأول : إن الواحد اسم لأول العـــدد يقـــال : واحد ، اثنان ، ثلاثة. ولا يقال : أحد ، اثنان ، ثلاثة.

والثاني : إن أحدا في النفي أعم من الواحد ، يقــال : ما في الدار واحد بل اثنان. أما لو قالوا : ما في الدار أحد ، فإنه يقتضي عموم النفي.

الثـالث : إن لفظ الواحد يصح جعله وصـفا لأي شـيء أريد ، فيصح أن يقال : رجل واحد ، وثوب واحد ، ولا يصح وصف شيء في جانب الإثبـات بالأحد : إلا الله الأحـد. فلا يجوز أن يقال رجل أحد ، ولا ثوب أحد ، فكأنه ـ سبحانه ـ قد اسـتأثر بهـذا النعت في جـانب الثبـوت. أما في جـانب النفي فقد يذكر هـذا في حق غـير الله ، فيقـال : ما رأيت أحدا ، فالأحد والواحد ، كـالرحمن والـرحيم. فـالرحمن قد اختص به الله ـ سـبحانه ـ ولا يشـاركه فيه غـيره ، وأما الـــرحيم فقد تحصل فيه المشـــاركة ، وكـــذلك الأحد ، قد اختص به الله ـ سـبحانه ـ ولهـذا السـبب لم يـذكر لام التعريف في أحد. فقال : (**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**) [3] لأنه صـار نعتا لله على الخصـــوص ، فصـــار معرفة ، فاســتغنى عن التعريف.

---

(1) من (س).

(2) الإخلاص (1).

(3) الإخلاص (1).

الفرع الثالث : إن قوله تعالى : (**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَـدٌ**) [1] فيه ألفاظ ثلاثة من أسماء اللـه. وكل واحد منها إشـارة إلى مقام من مقامات السيارين إلى اللـه. فالمقـام الأول مقام المقربين [2] وهو أعلى المقامات. وهـؤلاء هم الـذين نظـروا إلى ماهيـات الأشـياء وحقائقها من حيث هي هي ، فلا جـــرم ما رأوا موجـــودا ســـوى الله ، لأن الحق واجب (الوجود) [3] لذاته ، وما ســواه ممكن والممكن إذا أخذ مع عدم السبب [4] كان عدما محضـا. فهـؤلاء ما رأوا موجـودا ســوى الله ــ سـبحانه ــ وقوله «هــو» إشـارة مطلقة ، والإشارة المطلقة تتعين [5] بشرط أن يكـون المشـار إليه واحدا فقط. فلا جرم كان قولنا «هو» إشـارة إلى الحق ــ سبحانه ـ ولم يفتقروا مع هذه اللفظة إلى ذكر صفة لذلك المشــار إليه ، لأن الافتقــار إلى الممــيز إنما يحصل حيث حصل هنــاك موجــودات وقد بينا أن هــؤلاء لم يشــاهدوا بعيون عقولهم إلا موجودا واحدا ، فأدّى افتقارهم إلى ذكر الممــيز ، فلهــذا السـبب كـانت لفظة «هــو» كافية في حصول العرفان التام لهؤلاء المقربين.

وأما المقـام الثـاني ــ فهو دون المقـام الأول ــ وهو مقـــام أصـــحاب اليمين ، وذلك لأنهم شـــاهدوا مع الحق موجــودا فحصـلت في عقــولهم كـثرة في الموجــودات ، فكلمة «هو» غـير كافية في حق هـؤلاء ، بل احتـاجوا إلى صفة لكلمة «هو» باعتبارها يمتاز الحق عن غيره ، فقــرن بلفظة «هو» لفظة «الله» فقيل مع هؤلاء : «هو الله».

والمقام الثـالث : وهو مقـام أصـحاب الشـمال ، وهو أضعف المقامات ، وهم الذين يجوزون أن يكون الإله أكثر من واحد فقيل لأجلهم : (**هُوَ اللـهُ أَحَـدٌ**) إبطـالا للشـرك وتصريحا بالتوحيد.

وهاهنا بحث آخر على ما تقدم أن صـفات الله تعـالى إما أن تكون

(1) الإخلاص (1).
(2) المقدسين (س).
(3) من (س).
(4) المتسبب (س).
(5) من (م).

إضـافية ، أو سـلبية أما الإضـافية فكقولنا عـالم ، قـادر ، خالق [1] ، وأما السلبية فكقولنا : ليس بجسم ولا بجوهر. والمخلوقـات تـدل على النـوع الأول من الصـفات أولا ، وعلى النوع الثاني ثانيـا. فقولنا : «اللـه» يـدل على جميع الصـفات الإضـافية المعتـبرة في الإلهيـة. وقولنا «أحـد». يدل على جميع الصفات السلبية. وذلك لأن قولنا : «الله» معناه : أنه الـذي يسـتحق العبـادة ، واسـتحقاق العبـادة لا يكـون إلا لمن يكـون مسـتقلا بالإيجـاد والإبـداع وذلك لا يحصل ، إلا لمن كـان موصـوفا بالقـدرة التامة والحكمة التامة [2]. وأما الأحدية فهي دالة على كونه منزها عن التركيبـات الحسـية والعقليـة. وهـذا يـدل على أنه ليس (بجسم ولا متحيز) [3] لأن كل متحيز فهو منقسم ، وإذا لم يكن متحيزا في شـيء من الأحيـاز والجهـات ، وجب أن لا يكـون حـالا في شـيء ، ولا محلا لشـيء. وأيضا : إذا كـان أحـــدا ، لم يكن له مثل ولا ضد ولا ند ، لأنه لو حصل في الوجـــود موجـــودان ، كل واحد منهما واجب لذاته لكانا متشـاركين [4] في الوجـود ومختلفين في التعين ، وما به المشـاركة غـير ما به المخالفة ، فيكـون كل واحد منهما مركبا في ذاته من هذين القيـدين ، فيثبت أن كونه تعـالى أحدا ، يدل على جميع الصفات السلبية.

فـإن قيل : كيف يعقل كـون الشـيء أحـدا. فـإن كل حقيقة موصـــوفة بالأحدية ، فهنـــاك تلك الحقيقة وتلك الأحدية ، مجموعهما ، فهذا ثالث ثلاثة ، لا أحد. والجواب : أن الأحدية لازمة لتلك الحقيقة الـتي لا يمكن إلا أن نعـبر عنها بقولنا : «هو» فلهـذا السـبب كـان أجل الأسـماء عند المحققين قولنا : «هو الله».

واعلم أن قولنا : هو الله يـــدل على افتقـــار كل ما سواه إليه ، وقولنا : أحد. يـدل على اسـتغنائه على كل ما سواه ، وكل من حصل له هذان الوصفان

(1) خالق (م).
(2) وجميع الصفات.
(3) وليس بمتحيز (م).
(4) متساويين (س).

كـان هو السـيّد في الحقيقة ، فلهـذا قـال بعـده : (**اللـهُ الصَّمَدُ**) وأيضا : قيل الصمد هو الجسم المصمت الـذي لا جـوف له ، وذلك في حق الله محـال. فـوجب أن يحمل ذلك في حقه تعـالى على براءته عن جميع جهـات التركيبات.

فكأنه لما قـال : إنه أحد قيل له : وما الـدليل عليـه؟ قـال : لأنه صـمد ، بمعـنى كونه بريئا عن جميع جهـات التركيبات.

واعلم أنه سبحانه لما بين ذلك فـرع على هـذا الأصل ثلاثة أنواع من الفروع :

فـالأول : أنه ليس له ولد ، لأن الولد عبـارة عما ينفصل من الشـيء ، جـزءا من أجزائه ثم يتولد عن ذلك الجـزء ما يماثل ذلك الكـل. وهـذا إنما يعقل في الشـيء الذي يقبل الجزء والبعض وذلك في حق الله محـال. وفيه تفسـير آخر ـ على ما سـبق ـ وهو : أن المـؤثر إذا كـان موجبا بالذات كان الأثر كالشيء المتولد منه. فقوله : (**لَمْ يَلِدْ**) إشـارة إلى نفي هـذا المعـنى ، أعـني نفي أن يكـون تأثيره في مخلوقاته على سبيل الإيجاب والتوليد.

والفـرع الثـاني : أنه لم يتولد عن غـيره ، وهو قوله : (**وَلَمْ يُولَـدْ**) لأن كونه سـيّدا يقتضي اسـتغناؤه عن كل ما سواه.

والفرع الثالث : أنه ليس في الوجود أحد يسـاويه في صـفاته. فإنا بينا : أنه لو حصل في الوجـود موجـود آخر ، واجب الوجود لذاته ، لاشتركا في ذلك الوجـوب ، ولاختلفا في ذلك التعيين [1] ، فيلزم منه كون كل واحد منها مركبا. وذلك يقدح في كونه سيّدا على الإطلاق.

الفـرع الرابع : الكلام في الوحيد ، قـال تعـالى : (**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيـداً**) [2] فقوله «وحيـدا» نصب على الحال على بعض الأقوال. وعلى هذا التقدير فيحتمل أن يكون حالا من الخلائق ، وأن يكون حـالا من المخلـوق. فإذا

(1) التغيير (س) التعيين (م).
(2) المدثر (11).

قلنا : إن وحيدا نصب على الحال من الخالق كـان القـرآن واردا بجعل الوحيد اسما من أسماء الله. وفي تفسـيره [1] وجوه : الأول : أنه سبحانه كان موجودا في الأزل. والثاني : أنه سبحانه مستقل بتدبير الملك والملكـوت ، ولا يحتـاج في التكـوين والتخليق إلى مـادة ، ومـدة ، وآلة ، وعـدة. والثالث : أنه متوحد بصفات الجلال ونعوت الكمال.

الفرع الخامس : الكلام في التوحيد : وهو عبـارة عن الحكم بـأن الشـيء واحد ، وعن العلم بـأن الشـيء واحد يقال : وحدته إذا وصفته بالوحدانية ، كما يقـال : شـجعت فلانا إذا نسـبته إلى الشـجاعة. واعلم أن مقـام التوحيد مقام يضيق عنه النطق ، لأنك إذا أخبرت عن الحق بشيء ، فهنـاك مخـبر عنه ، ومخـبر به ، ومجموعهما فهو ثلاثة ، والعقل يعرفه ، والنطق لا يصل إليه.

الاسم الحـادي عشر : الصـمد قيل : إنه مـأخوذ من صمده ، إذا قصده في الحوائج ، يقال صـمدت صـمد هـذا الأمر ، أي قصدت قصده [2] والثاني : أنه الذي لا جـوف له ، ويجب حمله في حق الله تعـالى منزها عن الـتركيب والتألف.

الاسم الثـاني عشر : البـديع قـال سـبحانه : (**بَـدِيعُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ**) [3] وفيه وجهان : الأول : أنه الذي لا مثل له ، ولا شبيه ، يقال هذا شيء بـديع ، إذا كـان عـديم المثل ، والثـاني : أن البـديع هو المبـدع ، فعيل بمعـنى مفعل. ومعنى المبدع أن تكون أفعاله واقعة دفعة واحـدة من غير سبق مادة ، ومدة ، وآلة وعدة.

الاسم الثالث عشر : الغني قال تعالى (**سُـبْحانَهُ هُـوَ الْغَنِيُ**) [4]

---

(1) تقريره (س).
(2) قصدت قصده ـ الثاني : إنه لما كان فردا (س).
(3) البقرة (117).
(4) يونس (68).

وقال : (**وَاللـهُ الْغَنِيُّ ، وَأَنْتُمُ الْفُقَـراءُ**) [1] ولما ثبت أنه واجب الوجود لذاته ، قالوا : الواجب لذاته يمتنع أن يصـير واجبا لغيره ، لأن عند فرض عدم ذلك الغير ـ إن بقي ـ لم يكن واجبا بغــيره ، وإن لم يبق لم يكن واجبا لذاته ، وكل ذلك محـال. فـإذن الـواجب بذاته لا تعلق له بغـيره البتة ، وكل ما سـواه فهو يحتـاج إليه في ماهيته ، وفي وجـوده ، وفي صفاته. فظهر بهـذا البيـان : أنه سـبحانه هو الغـني ، وكل ما سواه فهو فقير وغني بإغناء الله.

الاسم الرابع عشر : القيوم قال تعالى : (**اللهُ لا إِلـهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**) [2] وقـال : (**وَعَنَتِ الْوُجُـوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّوم**) [3] وقــرأ عمر بن الخطــاب : «الحي القيــام» واعلم أن القيوم مبالغة في القيـام ، وكمـال هـذا المعـنى إنما يحصل عند اجتمـاع أمـرين : أحــدهما : قيامه بذاته ، كما قال : (**قائِماً بِالْقِسْـطِ**) [4] بمعـنى اسـتغنائه عن كل ما سواه. والثاني : كونه قيما بغـيره ، بمعـنى كونه مقوما لغـيره ، ومجمـوع هـذين المعنـيين هو القيـوم. ولما دللنا على أن واجب الوجــود واحد ، وثبت أن ما ســواه فهو ممكن لذاته ، فلا بد له من مـــؤثر ، فكل ما ســوى ذلك الواحد فهو مفتقر إليه فيثبت أنه تعالى قائم بذاتـه. مقـوم لكل ما سواه ، فهو القيوم الحيّ بذاته ولذاته.

واعلم أن كونه قائما بذاته ، يقتضي أن يكـــون منزها عن جهات التركيب ولهذا الأصل لوازم :

الأول : إن واجب الوجــود واحد ، إذ لو كـــان اثـــنين لاشــــتركا في الوجـــــوب ، واختلفا في التعين ، فتحصل الكثرة في كل واحد منهما ، فلا يكون واجب الوجود فـردا على الإطلاق[5]. الثاني : إنه لما كان فـردا امتنع أن يكـون متحيزا ،

---

(1) محمد (38).
(2) البقرة (255).
(3) طه (111).
(4) آل عمران (18).
(5) ما مر من قوله قصدت قصده إلى هنا من (م ، ت).

لأن كل متحيز فهو منقسم بالقسمة المقدارية (ومنقسم أيضا بالقسمة العقلية ، لأنه يشارك سائر المتحيزات في عموم كونه متحيزا) [1] ويخالفها بخصوصيته ، فيحصل التركيب في ذاته ، وإذا لم يكن متحيزا ، فليس في الجهة.

النوع الثالث من لوازم القيومية : أن لا يكون في محل ، لا عرضا في موضع ، ولا صورة في مادة ، لأن الحال مفتقر إلى المحل ، والمفتقر لا يكون قيوما.

النوع الرابع من لوازم القيومية : قال بعضهم : لا معنى للعلم إلا حضور حقيقة المعلوم عند العالم ، فإذا كان قائما بنفسه كانت حقيقته حاصلة له ، لا للغير ، فكان عالما بذاته ثم ذاته علة لغيره ، فيلزم من علمه بذاته علمه بغيره إلى آخر المراتب. فعلى هذا يلزم من قيوميته كونه عالما بجميع المعلومات.

النوع الخامس من لوازم قيوميته : أن القائلين بالحدوث ، قالوا : لما كان مقوما لوجود كل ما سواه ، كان كل ما سواه محدثا ، لأن تأثيره في تكوين ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقائه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، فهو إما حال وجوده ، أو حال عدمه. وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ما سواه محدثا.

النوع السادس من لوازم القيومية : أنه لما كان قيوما لكل الممكنات ، استندت كل الممكنات إليه ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر لازما. فظهر بما ذكرنا : أن قولنا : (**الْحَيُّ الْقَيُّومُ**) محيط بجميع المباحث العالية المعتبرة في الإلهيات.

إذا عرفت هذا. فالقيوم من حيث إنه يدل على استغنائه عن الغير وقيامه بذاته كان من باب السلوب ، ومن حيث إنه يدل على كونه مقوما لغيره ، كان من باب الإضافات ، وعن ابن عباس أنه كان يقول : «أعظم أسماء الله تعالى الحي القيوم» واعلم أن من عرف أنه سبحانه هو القائم والقيم والقيوم ، انقطع قلبه عن الخلق بالكلية. وقال أبو يزيد البسطامي رضوان الله عليه : «حسبك

(1) من (م).

من التوكل أن لا تــرى لنفسك ناصــرا غــيره ، ولا لرزقك حارثا غيره ، ولا لعملك شاهدا غيره».

الاسم الخـامس عشر والسـادس عشر : الجليل وذو الجلال. (اعلم أن الجليل غـــير وارد في القـــرآن ، لأن الجليل هو بعينه ذو الجلال)[1] وهـــــــذا اللفظ وارد في القرآن في سورة الرحمن مرتين : قـال تعـالى : (**وَيَبْقى وَجْــهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْــرامِ**)[2] وقـــال في آخر السـورة : (**تَبـارَكَ اسْـمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالْإِكْـرامِ**)[3] واعلم أن الكبير اسم لكمـال الـذات والجليل اسم لكمـال الصفات ، والعظيم اسم لكمال الذات والصفات والأفعـال ، فالجليل يفيد كمال الصفات السلبية والثبوتية ، أما كمال الصــفات (السـلبية فهو أنه تعـالى مــنزه عن الضد والند والشــريك والمكــان والزمــان وأما كمــال الصــفات)[4] الثبوتية فهو كونه تعـالى موصـوفا بـالعلم التـام والقـدرة التامة. إذا عرفت هذا فنقـول : الجليل فعيل ، فيحتمل أن يكــون بمعــنى الفعل ، أو بمعــنى المفعــول ، أو بمعــنى الفاعـــل. أما بمعـــنى الفعل فهو أنه بمعـــنى أنه يجل المؤمــنين ويكــرمهم ويعظمهم (فعلى هــذا التفســير)[5] فقوله ذو (**الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ**) معناه : ذو الجلال والإكـرام وأما بمعنى المفعول فمعناه أنه سـبحانه يسـتحق أن يجل ويكـرم ، ولا يجحد وجـوده ، ولا يكفر بإلهيتـه. وأما بمعـنى الفاعل فمعناه كونه موصوفا بصفات الجلال. قال بعضـهم «الجليل الذي جـلّ من قصـده ، وذل من طـرده» وقيل : «الجليل الــذي جل قــدره في قلــوب العــارفين ، وعظم خطره في نفوس المحبين».

الاسم الســابع عشر : العظيم. قــال تعــالى : (**وَهُـوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**)[6] واعلم أنه سبحانه ليس عظيما بسـبب عظم الجثة ، لأن هذا محال في حقه ، بل (معنى كونه)[7] عظيما (أنه عظيم في)[8] كمال ذاته وصفاته وأفعاله. فقد

(1) من (س).
(2) الرحمن (27).
(3) الرحمن (78).
(4) من (م).
(5) من (م).
(6) البقرة (255).
(7) من (س).
(8) زيادة.

يقـال للرجل السـيد : إنه عظيم قومـه. أما أنه عظيم في ذاته ، فلأنه الجسم الذي لا يحيط البصر بأطرافه يقال إنه عظيم. والحق ســبحانه لا يحيط العقل والفهم بكنه ذاته ، فكـان أعظم من كل عظيم. وأما أنه عظيم في صـفاته ، فلأنه يقـــال : فلان عظيم قومه إذا كـــان أكـــثرهم علما وقدرة واستغناء ، والحق سبحانه لا مناسـبة لعلمه وقدرته إلى أحد فكـــان أعظم الموجـــودات ، وأما أنه عظيم في أفعاله فلأن من فعل أفعالا [1] لا يعجز عنها غـيره ، يقـال : إنه أعظم من غـيره. ولهـذا المعـنى يقـال : فلان أعظم ملـوك الأرض ، إذا حصل له من الملك والبسـطة ما ليس لغـيره. والله ــ سـبحانه ــ مالك الملك في الحقيقة فكـان أعظم الموجودات لهذا الاعتبار. إذا عـرفت هـذا فـالعظيم بالاعتبـار الأول من بـاب السـلوب ، وبالاعتبـار الثـاني من باب الإضافات ، وبالاعتبار الثالث من باب الأفعال.

الاسم الثامن عشر والتاسع عشر : الماجد. والمجيـد. قال تعالى (**وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيـدُ**) [2] واعلم أن المجيد فعيل من الماجد كـــالعليم من العـــالم ، والقدير من القادر.

وفي المجيد قـــولان : أحـــدهما المجد : هو الشـــرف التام الكامل. قال تعـالى : (**ق. وَالْقُرْآنِ الْمَجِيـدِ**) [3] أي الشريف. والله تعالى له الشرف والمجد والعلو والعظمة. والثـاني : أن المجد في الأصل عبـارة عن السـعة ، يقـال رجل ماجد إذا كان سـخيا مفضـالا كثـير الخـير. فعلى هـذا (**الْمَجِيدِ**) في صـفة الله تعـالى يـدل على كـثرة إحسـانه وجوده.

الاسم العشرون : السبوح وهـذا الاسم غـير وارد في القرآن لكن أجمعت الأمة على ذكره في حق الله تعالى ، وهو مأخوذ من قولك : سبحان الله. وكل اسم على فعّول ـ بتشديد العين ـ فالفاء فيه منصوب كقولك : سفود

---

(1) لا (م ، س).

(2) البروج (14 ـ 15).

(3) ق (1).

وتنـور ، إلا ثلاثة أحـرف : سـبوح ، وقـدوس ، وذو روح ـ لواحد الذراريح ـ واعلم أن التسبيح مصدر ، سـبحان. اسم كأنك قلت أسبحك تسبيحا ، فوضـعت لفظة سـبحان لهـذا المجمـوع وفي تفسـير التسـبيح وجهـان : الأول : سـئل رسـول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسـلم عن معنـاه ، فقـال : «إبعاد الله عن كل سوء» أي تنزيهه من كل سوء. والوجه الثاني : أن اشتقاق التسبيح من سبح في الأرض إذا ذهب فيها. قال تعالى : (**إِنَّ لَكَ فِي النَّهارِ سَـبْحاً طَـوِيلاً**) [1] فإذا حملنا التسبيح على التنزيه فأفضل الأذكار : تنزيه الله تعالى أن لا ترى أنه تعالى حكى الملائكة أنهم (**يُسَـبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ**) [2] وحكى عنهم أنهم قـالوا في قصة آدم : (**وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ، وَنُقَدِّسُ لَكَ**) [3] وفي موضع آخر : (**وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّـافُّونَ ، وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَـبِّحُونَ**) [4] وفي بعض الأخبار : «أن أهل السماء الدنيا قيـام إلى يـوم القيامة يقولـون : سـبحان ذي الملك والملكـوت. وأهل السماء الثانية ركوع إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي العـزة والجـبروت. وأهل السـماء الثالثة سـجود إلى يـوم القيامة ، يقولـون : «سـبحان الحي الـذي لا يمـوت» [5] واعلم. أن هذه الألفاظ المراد منها شـرح تفـاوت درجـات الملائكة في مقامات المعرفة والمحبة والعبودية.

واعلم أن التسبيحات الواردة في القرآن كثـيرة. ومن جملتها : (**وَإِنْ مِنْ شَـيْءٍ إِلَّا يُسَـبِّحُ بِحَمْـدِهِ ، وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**) ومن النـاس من قـال : المـراد منه التسـبيح (بـالقول) [6] واحتجـوا عليه بأنه قـال : (**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ، وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْـبِيحَهُمْ**) [7] ولو كان المـراد من التسـبيح هو دلالة آثـار الصـنع على الصانع لكانوا يفقهونها لقوله : (**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ : مَنْ**

(1) المزمل (7).
(2) الأنبياء (20).
(3) البقرة (30).
(4) الصافات (165 ـ 166).
(5) الإسراء (44).
(6) من (م).
(7) الإسراء (44).

خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ) [1] وأجاب المحققون عنه بأن قالوا : دلالة المخلوقات على كونه تعالى منزها عن صفات المحدثات ونعوت الأجسام من أدق أبواب المعارف ، فكيف يمكن أن يقال : إن ذلك معلوم لكل أحد؟ ثم هؤلاء حملوا ذلك التسبيح على كونه دالا على جلالة الخالق وعلوه وكماله.

وقالوا : دلالة النطق أضعف من دلالة الذات لوجوه : الأول : إن دلالة النطق (تحتمل الكذب ودلالة الماهية لا تحتمل إلا الصدق. والثاني : إن دلالة النطق) [2] وضعية يجوز تغيرها بتغير الأوضاع والاصطلاحات. وأما دلالة المحدثات على كون خالقها منزها مقدسا ، فهي دلالة ذاتية ، والدلالة الوضعية العرضية أضعف حالا من الدلالة الذاتية. والثالث : إن الدلالة النطقية اللفظية لا يسمعها إلا السمع الظاهر ، والدلالة الذاتية العقلية لا ينتفع بها إلا العقل.

ولما كان العقل الباطن أشرف من السمع كانت الدلالة الذاتية أشرف من اللفظية. والرابع : إن الدلالة النطقية غير باقية ، بل كما توجد تزول وتبطل. وأما الدلالة العقلية فإنها باقية [3].

الاسم الحادي والعشرون : الطاهر ومعناه : المنزه عن النقائص ، والمبرأ عن العيوب ، فإن لفظ الطهارة كما ورد (في البراءة) [4] عن القاذورات الحسية ، فكذلك ورد في البراءة عن الصفات الذميمة ، قال تعالى في صفة أهل بيت النبي : (**وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**) [5] وسمى الصفات المذمومة نجاسة ، فقال : (**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**) [6]

---

(1) لقمان (25).
(2) من (م).
(3) فإنها أشرف (ت).
(4) من (س).
(5) الأحزاب (33).
(6) التوبة (28).

الاسم الثاني والعشرون : الطيّب قـال عليهالسـلام : «إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب» والفرق بينه وبين الطـاهر : أن الطـاهر هو المـبرأ عن العيب ، أما الطيب فهو الـذي تحصل معـنى الطهـارة فيه ، مع أنه يكـون منتفعا به ، لأن الطيب هو الذي تحصل منه رائحة طيبة ، وذلك نـوع نفع ، فـــالطيب في حق الله ســبحانه : أنه المـــنزه عن جميع العيوب وتكون جميع المنافع صادرة عنه.

الاسم الثـالث والعشــرون : الفــرد وهو في مقابلة الزوج.

الاسم الرابع والعشـــرون : الـــوتر وهو في مقابلة الشفع. قال عليهالسلام : «إن الله [1] وتر يحب الـوتر» [2] واعلم أن الـــوتر والفـــرد متقاربـــان. ومعنـــاه عند أهل الحساب أنه : الذي لا ينقسم نصفين متساويين. واعلم أن الـوتر أشـرف من الشـفع ويـدل عليه وجـوه : الأول : إن الفردانية صفة الله سبحانه ، والزوجية صـفة الممكنـات ، وصفة الحق ـ سبحانه ـ أشرف من صفة الخلق. والثاني : إن كل زوج فهو محتـاج إلى الواحد (وهو فـرد) [3] والواحد غني عن كل الأعداد ، فالفرد أشرف من الزوج ، والثـالث : إن الفـرد مشـتمل على الـزوج والفـرد معا ، لأن العـدد الفـرد يكـون أحد قسـميه زوجا والآخر فـردا. أما الـزوج ، فإما أن يكـون كلا قسـميه زوجا ، أو يكـون كلاهما فـردا. والمشــتمل على النــوعين أشــرف من المشــتمل على أحدهما. الرابع: إن الفرد لا يقبل التنصيف ، والـزوج يقبله ، وعدم قبول القسمة قوة ، وقبولها ضعف. الخامس : إن جميع الأعـداد إنما تتكـون عن الواحد ، لأن الواحد إذا ضم إليه واحد آخر حصل اثنـــــان ، وإذا ضم إليهما واحد آخر حصلت الثلاثة ، وقس الباقي عليه ، فيثبت أن الواحد علة لجميع الأعداد. لكن الواحد فرد. فالفرد أشرف. السـادس : إن الوتر غالب. وذلك لأن الشفع والوتر إذا اجتمعا حصل الوتر ، لا الشفع. فدل على أن الوتر غـالب على الشـفع ، فكان الوتر

(1) إنه وتر (س).
(2) الوتر هو الفرد. والحديث يبين أن الله واحد.
(3) من (م).

أشرف. السابع : إن الوحدة لازمة لجميع مراتب الأعـداد ، فإن كل مرتبة من مراتب الأعداد إذا أخـذت من حيث إنها تلك المرتبة كانت واحـدة ، كقولك عشـرة واحـدة ، ومائة واحدة ، والوحدة وتر. فالوتر لازم لجميع مراتب الأعـداد ، والزوج ليس كذلك. فكـان الـوتر أفضل من الشـفع. والله أعلم [1].

القسم الرابع من أسـماء الله : الأسـماء الدالة على القدرة :

وهي كثيرة :

فالأول : القادر. قال تعالى : (**قُلْ : هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَـذاباً مِنْ فَـوْقِكُمْ**) [2] وقـال تعـالى : (**فَنِعْمَ الْقادِرُونَ**) [3]

الثـاني : القـدير وهو غـير وارد في الأسـماء التسـعة والتسـعين إلا أنه كثـير الـورود في القـرآن. قـال تعـالى : (**تَبارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ ، وَهُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَـدِيرٌ**) [4] واعلم أنه قد يوجد في اللغة العربية أمثلة مختلفة مـأخوذة من الأفعـال جعلت نعوتا ، وكـان المقصـود من بعض تلك الأمثلة تأكيد الفعل والمبالغة في الوصف ، ومن بعضـها كـون ذلك الفعل كالصـفة اللازمة له ، فمن ذلك : بنـاء فعّـال. إذا أراد تكثـير الفعل ، ولهـذا السـبب أخذوا أسماء الصناع من هذا المثال كقولهم : حـداد وبنـاء ونجار وفلاح وخياط [5] ليـدل ذلك على أن تكـون هـذه من هـؤلاء الفـاعلين. ومن ذلك صـرفهم لفظ فاعل إلى فعيل مرة ، وفعول أخرى ، إذا أرادوا أن يجعلوا الصفة المضافة إلى الموصـوف كالسـجية اللازمة والخلقة اللازمة ، وذلك مثل صـرفهم لفظ قـادر إلى قـدير ، وخـابر إلى خبـير ، وناصر إلى نصير ، وصـرفهم : صـابر إلى صـبور ، وشـاكر إلى شكور ، وغافر إلى غفور. والسـبب في ذلك : أن كل من فعل فعلا ، قل ذلك الفعل أو كثر ،

---

(1) والله أعلم (م).
(2) الأنعام (65).
(3) المرسلات (23).
(4) الملك (1).
(5) تكون هذه (م). تكرير (س).

ضعف فيه أو قوي. فإنه يجـوز أن يشـتق منه اسم الفاعل ، كمن يقـول : دخل فهو داخل ، وخــرج فهو خــارج فــإذا احـتيج إلى تمـيز بين الفعل الـذي يظهر من الفاعل مـرة واحدة ، وبين الذي يظهر منه غالبا ، وكذلك إذا احـتيج إلى أن يمــيز بين الفعل الــذي يظهر منه على ســبيل التكلف وبين الــذي يظهر منه على ســبيل الخلق والعــادة ، وجب العـدول إلى هـذه الأمثلة ، ليتمـيز بواسـطتها بعض هـذه الأقسام عن بعض.

ومما يدل على أن الفعل أوكد من الفاعل ، أنه يقــال سمع فهو سـامع ، ورحم فهو راحم. وأما بنـاء الفعيل فإنه لا يســتعمل إلا عند قصد تأكيد الفعل ، لأنا إذا قلنا ســميع رحيم دل ذلك على تأكيد معـــنى الرحمة ، وتمكن هـــذا الفعل من طباع الموصوف به ، كالخلق الثـابت، وكـالطبع اللازم. ولهذا السبب كان لفظ القدير في القرآن أكثر من لفظ القادر ، ولفظ العليم أكثر من لفظ العالم.

الاسم الثـالث : المقتـدر قـال تعـالى : (**فِي مَقْعَـدِ صِدْقٍ عِنْـدَ مَلِيـكٍ مُقْتَـدِرٍ**) [1] ووزنه مفتعل من القـدرة. قال بعضهم : قدر ، واقتدر ، بمعنى واحد. وأما المحققون فقد فرقـوا بينهما ، لأن بنـاء افتعل دلالة على كمـال حـال القـدرة ، فقولنا : اقتـدر معنـاه : أن الفاعل متصـرف في فعله كيف شـاء وأراد ، لا يعوقه عن ذلك عـائق ، ونظـيره قوله كسب واكتسب. فإن كسب يستعمل فيما يكسـبه [2] الإنســـان لنفسه ولغـــيره. وأما اكتسب فهو مختص بما يفعله الإنسـان لنفسه [3] قـال تعـالى : (**لَها ما كَسَـبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَـــبَتْ**) [4] وإنما خص الخـــير بالكسب ، والشر بالاكتسـاب ، لأن الخـير قد يعمله الإنسـان لنفسه ولغـيره ، فلا جـرم لا يكـون فيه الجد والرغبة كـاملا ، وأما الشر فلا يعلمه إلا لنفسه ، ليلتذ به ، فلا جــرم كــان الجد فيه أكمل ، فلا جرم خص بلفظ الاكتساب. وأيضا : أفعـال الشر يمتنع

---

(1) القمر (55).
(2) يكتسبه الإنسان (س).
(3) لنفسه (س).
(4) البقرة (286).

عنها بـالزواجر الشـرعية. فلا بد من الجد في إدخالها في الوجود ، وإلا لم تحصل (أفعال الخـير)[1] لأن الموانع عنها دائمة.

الاسم الرابع والخـامس : القـوي المـتين واعلم أن القادر على الشيء المؤثر فيه يسـمى قويا عليـه. وأيضا : الشيء الذي لا يتأثر عن غيره يسمى (قويا)[2] كما يقال : هذا الحجر قوي. فالحاصل : أن القوة الفاعلة تسمى قوة ، والاستعداد الشديد لعدم الانفعال يسمى أيضا قوة ، وقد يسـمى أيضا : متانـة. ومعـنى المتانة : الصـلابة ، وهي مأخوذة من المتن ، الذي هو الظهر ، لأن استمساك أكـثر الحيوان يكون بالظهر. فالقوة في حق الله تعـالى. عبـارة عن كونه قادرا على التـأثير. والمـتين في حقه عبـارة عن امتنـاع تـأثره عن غـيره ، وذلك لأنه واجب الوجـود لذاته ؛ في ذاته ، وفي جميع صـفاته ، فيمتنع تـأثره عن الغـير (والله أعلم)[3].

القسم الخامس من أسماء الله تعالى : الأسماء الدالة على العلم :

وهذه الألفاظ كثيرة :

أحدها : إثبات العلم لله تعالى قال تعـالى : (**إِنَّ اللـهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ**)[4] وقال: (**وَلا يُحِيطُونَ بِشَـيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ**)[5] وقال : (**أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ**)[6] وقـال : (**وَلا تَضَـعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ**)[7] وقال : (**فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللهِ**)[8].

وثانيها : العالم قال تعالى : (**هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلَّا هُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهادَةِ**)[9].

وثالثها : العلّام قال تعالى : (**إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ**)[10].

---

(1) زيادة.
(2) قويا (س).
(3) من (م).
(4) لقمان (34).
(5) البقرة (255).
(6) النساء (166).
(7) فاطر (11).
(8) هود (14).
(9) الحشر (22).
(10) المائدة (116).

ورابعها : الأعلم قال تعالى : (**رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ**) [1].

وخامسها : العلم قال تعالى : (**الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ**) [2] و (**عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**) [3] إلا أن هذا اللفظ لا يذكر في حق الله تعالى ، لأنه لفظ يوهم نوعا من الدناءة.

وسادسها : العليم قال تعالى : (**وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ. إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ**) [4].

وسابعها : العلّامة يقال : رجل علّامة إذا وصف بكثرة العلم ، ولا يجوز استعماله في حق الله تعالى. لأن هذه اللفظة وضعت لمن خرج عن القلة والنقصان إلى الكثرة والكمال ، بسبب التكليف والارتباض. وذلك في حق الله تعالى محال.

الاسم الثاني : اللطيف قال تعالى : (**أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ؟ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**) [5] واعلم أن «اللطيف» له معاني. فالأول : أن الشيء الصغير جدا ، الذي لا يحس به لغاية صغره يسمى لطيفا. وهذا في حق الله تعالى محال. فوجب حمله على لازمة ، وهو أن الحواس لا تقف عليه لكونه لطيفا ، وبهذا التفسير يكون من صفات التنزيه. الثاني : اللطيف هو العالم بدقائق الأمور وغوامضها ، يقال فلان لطيف اليد. إذا كان حاذقا في صنعته ، مهتديا إلى ما يشكل على غيره ، وعلى هذا التقدير فكونه لطيفا عبارة عن علمه. والثالث : اللطيف هو البر بعباده الذي يلطف بهم من حيث لا يعلمون ، ويهيئ مصالحهم من حيث إنهم لا يحتسبون ، ومنه قوله تعالى : (**اللهُ لَطِيفٌ بِعِبادِهِ**) [6] والرابع : قال الغزالي ـ رحمه‌الله ـ : «هذا الاسم

---

(1) الإسراء (54).
(2) الرحمن (1 ـ 2).
(3) النساء (113).
(4) الملك (13).
(5) الملك (14).
(6) الشورى (19).

إنما يستحقه من يعلم حقائق المصالح وغوامضها ، ثم يسلك في اتصالها إلى المستحقين سبيل الرفق دون العنف. فإذا اجتمع هذا العلم وهذا الفعل فقد تم معنى اللطيف».

ثم إنه لا يتصور كمال هذا العلم ، وكمال هذا الفعل إلا لله ــ سبحانه ــ فإما علمه ــ سبحانه ــ بالدقائق فلا إشكال فيه لأن الخفي والجلي بالنسبة إلى علمه سيان. وأما رفقه في الأفعال ، ولطفه فيها ، فلا يدخل تحت الحصر.

وهاهنا (لا) [1] يجب شرح أنواع حكم الله في خلق السموات ، والكواكب والعناصر الأربعة ، والمواليد الثلاثة ، بل يجب أن نكتفي هاهنا بشرح لطفه في تيسير لقمة يتناولها العبد من غير كلفة ، فقد تعاون على إصلاحها خلق لا يحصى عددهم ، من مصلح الأرض وزارعها وساقيها وحاصد حبّها ومنقيها وطاحنها وخابزها ، إلى غير ذلك ، فإن شرحها لا يتم في مجلدات ، فهو سبحانه من حيث دبر الأمور حكيم ، ومن حيث أوجدها : جواد ، ومن حيث رتبها : مصور ، ومن حيث وضع كل شيء في موضعه عدل ، ومن حيث لم يترك فيها دقائق وجوه الرفق لطيف ، ولن يعرف حقيقة لهذه الأسماء من لم يعرف حقيقة هذه الأفعال.

الاسم الثالث : الخبير وله تفسيران : الأول : أن الخبير هو العالم بكنه الشيء المطلع على حقيقته ، يقال فلان بهذا الأمر خبير ، وله به خبرة ، إلا أن الخبرة في صفة المخلوقين إنما تستعمل في العلم الذي يتوصل إليه بالاختبار والامتحان. والله منزه عنه ، والتفسير الثاني: الخبير بمعنى المخبر كالسميع بمعنى المسم ع ، والبديع بمعنى المبدع.

الاسم الرابع : الشهيد قال تعالى : (**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**)؟ [2] وقال تعالى : (**شَهِدَ اللهُ**) [3] واعلم أن الشهيد مبالغة من

---

(1) زيادة.
(2) فصلت (53).
(3) آل عمران (18).

الشاهد ، كـالعليم من العـالم ، والقـدير من القـادر ، وفي تفسيره وجـوه : الأول : إنه العـالم. قـال تعـالى : (**عـالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّـــهادَةِ**) [1] و «الغيب» عبـــارة عما يظن و «الشهادة» عما ظهر. فإذا اعتــبر العلم مطلقا فهو العليم ، وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنية فهو الخبــير. وإذا اضــيف إلى الأمــور الظــاهرة فهو الشــهيد. الثــاني : إن الشاهد والشهيد هو الحاضر المشاهد. قال تعالى : (**فَمَنْ شَـهِدَ مِنْكُمُ الشَّـهْرَ فَلْيَصُـمْهُ**) [2] أي فمن حضـر. وهـذا الحضور إن كان بالعلم فهو الوجه الأول. وإن كـان بالرؤية والإبصـار كـان وجها ثانيـا. الثـالث: الشـهيد والشـاهد ، هو الــذي يثبت به الأمر المتنــازع فيه بين الخصــمين ، فكونه شهيدا معناه : أنه تعـالى بيّن حقـائق الأشـياء ، وأظهرها ، ومن جملتها أنه بين توحيــده وعدله وصــفات جلاله بنصب الدلائل ، ووضع البينـات ، ومنه قوله : (**شَـهِدَ اللـهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ**) [3] والرابع : إنه تعالى شهيد بمعنى المشـهود لـه. وذلك لأن العبـاد يشـهدون له بالوحدانية ، ويقـرون له بالعبودية.

الاسم الخـامس : الحفيظ قـال تعـالى : (**وَلا يَـؤُدُهُ حِفْظُهُما**) [4] وقال تعالى : (**فَاللهُ خَيْرٌ حافِظاً**) [5] وقال : (**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الـذِّكْرَ ، وَإِنَّا لَـهُ لَحـافِظُونَ**) [6] واعلم أن الحفيظ مبالغة من الحافظ كالعليم من العالم.

وللحفيظ معنيـان : أحـدهما : ضد النسـيان والسـهو ، ويرجع معناه إلى العلم فهو تعـالى حفيظ للأشـياء بمعـنى كونه تعالى عالما بجملها وتفاصيلها ، علما لا يتبدل بالسهو والنسيان. والثاني : الحفيظ. هو الذي ضده التضـييع ، فهو سـبحانه حافظ السـموات والأرضـين. قـال تعـالى : (**وَلا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما**) [7]

---

(1) الرعد (9).
(2) البقرة (185).
(3) آل عمران (18).
(4) البقرة (255).
(5) يوسف (64).
(6) الحجر (9).
(7) البقرة (255).

وحافظ للكتب الإلهية عن التحريف [1] قــال تعــالى : (**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ، وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ**) [2].

الاسم الســادس : الــرقيب قــال تعــالى حكاية عن عيسى عليهالسلام :(**فَلَمَّا تَـوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الـرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ**) [3] والــرقيب الحافظ الــذي لا يغيب عنه شــيء. ومنه قوله تعالى : (**ما يَلْفِـظُ مِنْ قَـوْلٍ إِلَّا لَدَيْـهِ رَقِيبٌ عَتِيــدٌ**) [4] قــال الخطــابي : وهو في نعــوت الآدمــيين : الموكل بحفظ الشــيء المترصد له ، المحــترز عن الغفلة فيــه. وأما مراقبة العبد ربه فهي علم العبد بــاطلاع الحق عليه ، فاســتدامته لهــذا العلم هي (المســماة) [5] بمراقبة الله تعالى. وهذه المراقبة مفتاح كل الخيرات ، فإن العبد إذا تيقن أن الله مــراقب لأحواله ، مطلع على ضــمائره ، ســامع لأقواله ، لا يغيب عن علمه النقــير والقطمــير والصـغير والكبـير ، خـاف سـطوات عقابه في كل حـال ، وهابه في كل مقال ، عالما بأنه الحكيم الرقيب ، والشاهد الذي لا يغيب.

الاسم الســابع : المهيمن قــال تعــالى : (**السَّــلامُ الْمُــؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ**) [6] وهو اسم لمن كــان موصــوفا بمجمـوع صـفات ثلاثة : أحــدها : العلم بـأحوال الشــيء. والثاني : القدرة التامة على تحصيل مصالح ذلك الشــيء. والثالث : المواظبة على تحصيل تلك المصـالح ، فالجـامع لهـذه المعـاني : اسم المهيمن. ولن تجتمع هـذه الصـفات على الكمال إلا لله ـ سبحانه ـ

واعلم أنا لما انتهينا إلى هذا الموضع عـرض ما أوجب قطع هذا النوع من الكلام.

ونختم هذا الباب بنوعين من البحث :

---

(1) اليهود حرفوا التوراة ، والنصارى حرفوا الإنجيل.
(2) الحجر (9).
(3) المائدة (117).
(4) ق (18).
(5) من (م ، س).
(6) الحشر (23).

أما النـوع الأول : فهو أن تـأثير قـدرة الله تعـالى في خلق الأجنـاس والأنـواع والأصـناف والأشـخاص بحسب الـذوات وبحسب الصـفات ، وبحسب آثـار الحكمة في تخليق تلك الـذوات الموصـوفة بتلك الصـفات المخصوصة تكاد تكـون غـير متناهية ، ولهـذا السـبب جعل الله تعـالى بحسب كل نـوع منها اسم خـاص. وكل من كـان أكمل عرفانا بأقسـام مخلوقـات الله تعـالى ، وأكـثر وقوفا على آثار حكمته في تخليقها كان علمه بأسماء الله أكـبر. فهـذا هو السر ، والعمدة في هذا الباب.

والنـوع الثـاني من البحث : أن هـذه الـرقى العـزائم المـذكورة بالألفـاظ المجهولة ، إما أن تكـون من أسـماء الله أو من أسماء الملائكة أو من أسماء الشياطين.

ولا شك أن أشـرفها وأقوالها في التـأثير هو أسـماء اللـه. ولما بينا أنها محصـورة في هـذه الأقسـام الـتي لخصـناها ، علمنا أن منتهى الأمر في تلك الألفـاظ المجهولة أن تكون دالة على هذه الصفات ، فلعل السبب في تـأثيرات تلك الألفـاظ : أن قارئها إذا لم يكن عالما بها فإنه يسـتولي على قلبه نـوع خـوف وفـزع ، فيحصل في ذلك الـوقت اتصـال بجـوهر النفس الناطقة بعـالم المفارقات والمقدسات ، فتقوى التـأثيرات. لهـذا السـبب (والله أعلم بالصواب) [1].

(1) من (م ، ت).

الفصل السادس

في

إثبات كونه تعالى حكيما

اعلم [1]. أن الحكمة مفسـرة بـأمرين : أحـدهما : الحكمة النظرية ، وهي معرفة حقـائق الأشـياء. وعلم الله تعـالى أكمل العلـوم وأفضـلها ، فـوجب أن تكـون حكمته أفضل أنواع الحكمة ، وأكملها. والثاني : الحكمة العملية ، وهي عبارة عن الفعل المفضي إلى حصـول المنفعة ودفع المضرة.

ثم نقـول : إن كـان المقصـود من ذلك الفعل إيصـال النفع إلى النفس ، ودفع الضـرر عن النفس ، فهـذا هو المسـمى بـداعي الشـهوة ، وإن كـان المقصـود من ذلك الفعل إيصال النفع إلى الغير ودفع الضرر عن الغير ، فهذا هو المسـمى بـداعي الحكمـة. ولما ثبت بالـدلائل أن الله تعالى مـنزه عن الشـهوة والنفـرة ، والألم واللـذة. كـانت داعية الشهوة ممتنعة الثبوت في حقه.

بقي الكلام في إثبات داعية الحكمة لله تعالى. فنقول : للفلاسـفة في تقرير هـذا المطلـوب طريـق. وللمعتزلة طريق آخـر. ونحن نـذكر كل واحد منهما على الوجه الأحسن [2].

أما طريق الفلاسـفة : فهو أنهم قـالوا : إن العقل يحكم بأن الموجود. إما

---

(1) الفصل الثامن عشر [الأصل].

(2) اللائق (س).

أن يكون خيرا محضا ، وإما أن يكـون مشـتملا على الخـير والشر ، إلا أن الخــير غــالب ، وإما أن يكونا متســاويين ، وإما أن يكون الخـير مغلوبا ، وإما أن يكـون شـرا محضـا. قـــالوا : أما الخـــير المحض ، فالحكمة تقتضي إيجـــاده وتكوينه. وأما الذي يكـون مشـتملا على الخـير والشر ، إلا أن الخــير غــالب على الشر فالحكمة تقتضي أيضا تكوينه لأن ترك الخـير الكثـير ، لأجل الشر القليل شر كثـير ، ولا يمكن أن يقـال : فلم لم يخلق الخـالق هـذا القسم بحيث يكـــون خاليا عن ذلك الشر القليـــل؟ لأنا نقـــول (عن) [1] الكلام في الخـير الـذي يمتنع عقلا أن ينفك عن ذلك الشر القليل : هـــــــذا القسم مما تقتضي الحكمة تكوينه لأن تحصيل ذلك الخـير الكثـير ، منفكا عن ذلك الشر القليل ، لما كان محـالا عقلا. لم يبق إلا أحد أمـرين : أحـدهما : أن نــترك ذلك الخــير الكثــير : لأجل الحــذر عن ذلك الشر القليل. وقد بينا أن ترك الخير الكثير (لأجل الشر القليــل) شر كثير [2] (والثـاني : أن نرضى بـذلك الشر القليل لأجل الرغبة في تحصيل ذلك الخـير الكثـير) [3] فيثبت أنه حصل التعــارض في هــذا القسم بين (تحمل الشر الكثــير وبين تحمل الشر القليل ، وصـريح العقل نـاطق بـأن) [4] تحمل الشر القليل أولى من تحمل الكثـــير ، فيثبت بهـــذا أن القسم الـذي يكـون خـيره راجحا على شـره ، فإنه واجب التحصــيل في الحكمــة. وأما القسم الثــالث وهو الــذي يتعادل فيه الخير والشر ، فالحكمة لا تقتضي إيجاده. وأما الرابع والخامس فظاهر أنه على ضد الحكمة.

إذا ثبت هذا فنقول : مخلوقات الله تعالى إما خـيرات محضة ، وإن كانت مشتملة على الشر ، إلا إن الخـير فيها أغلب ، فإن الجائع وإن كان كثيرا [5] ، إلا أن الشبعان أكثر ، والمــريض وإن كــان كثــيرا ، إلا أن الصــحيح أكــثر ، والمعيوب

---

(1) زيادة.

(2) من (م).

(3) من (م).

(4) من (م).

(5) أقل (س).

وإن كـان كثـيرا إلا أن السـليم أكـثر ، فيثبت بما ذكرنا أن جميع مخلوقــــات الله تعــــالى واقعة على وجه الحكمة والصواب. وعند هذا قالوا : الخير مراد مرضي به ، والشر مــــراد مكـــروه (أما إن الخــــير مــــراد مرضي به ، فلأن المقصود من الخلق إنما هو تحصيل الخـير ، وأما أن الشر مراد مكروه) [1] فإنه نظرا إلى ذاته من حيث إنه مكروه ، إلا أنه لكونه من لوازم ذلك الخير المطلوب بالذات ، صار مرادا فهو مكـروه بالـذات ، مـراد بـالغرض والتبع ، ونظم حكيم الشعراء هذا المعنى فقال :

الشـــيب كـــره. وكـــره أن نفـــــــــــــــــــارق   أعجب بشيء على البغضاء محبـــــــــــــــــــوب

والمعنى أن الشـيب يـوجب نقصـان القـوة والحيـاة ، فهو مكـروه بالـذات. إلا أنه لما امتنعت حصـول الحيـاة إلا مع حصـوله ، وكـانت الحيـاة محبوبة ، لـزم كـون الشـيب محبوبا. وهذا يقتضي أن يكـون الشـيب محبوبا ومبغوضا ، إلا أنه محبوب بـالغرض ، مبغـوض بالـذات [2]. فهـذا تمـام الكلام في تقرير هذا الباب.

واعلم. أن الكلام في هـذا المقـام من وجهين [3] :

الوجه الأول : إن قـــول القائل : إن هـــذا المـــؤثر لم يفعل الخــير؟ ولم يفعل الشــر؟ إنما يتوجه إذا كـان ذلك المؤثر فاعلا مختارا ، وحينئذ يقال له : لم فعلت هذا؟ ولم تـركت ذلـك؟ أما إذا كـان موجبا بالـذات ، فهـذا السـؤال سـاقط ، وأقصى ما في البـاب أن يقـال : إنه وإن كـان موجبا بالذات إلا أنه عالم بما يصدر عنه إلا أنا نقول علمه بما يصـدر عنه ، لا يكفي في حسن هـذا السـؤال. إذا لم يكن مختارا في ذلك التأثير ، ألا ترى أن العاقل العـالم إذا سـقط من السـطح ووقع على إنسـان آخر ، ومـات ذلك الإنســـان ، فإنه لا يحسن أن يقــــال له : لم قتلت ذلك الإنسـان؟ لأنه لما كـان غـير [4] مختـار في ذلك الفعل لا جرم لا يتوجه عليه ذلك السؤال.

---

(1) من (م).
(2) محبوب (س).
(3) وجوه [الأصل].
(4) غير من (س).

إذا ثبت هـذا فنقـول [1] (المبـدأ الأول عند الفلاسـفة (بأن إله العالم) [2] موجب بالذات ، فكان هـذا البحث غـير لائق بمذهبهم. وإنما يليق هذا البحث بمذهب القائلين بـأن إله العالم فاعل بالاختيار.

وللفلاسفة أن يقولوا : مقصـودنا من هـذا البحث : أن نبين أن [3] مخلوقـات المبـدأ الأول ، إما أن تكـون خـيرات محضة ، وإما أن تكـون الخيرية فيها غالبة على الشـرية ، استدلالا بكمال آثـاره ، وما يجد على كمـال ذاته وصـفاته. ولا شك أن هذا البحث مفيد.

الوجه الثاني : إن كلامكم مبني على أصول : أحـدها : إن هــذه الخــيرات الكثــيرة لا يمكن تحصــيلها إلا مع تلك الشرور. والثـاني : إن تلك الشـرور مرجوحة بالنسـبة إلى تلك الخيرات. والثـالث : إنه مـتى كـان الأمر كـذلك ، فإنه يجب تحمل تلك المرجوحية القليلة ، فيجب علينا أن نبحث عن كل واحد من هذه الأصول.

أما الأصل الأول وهو أنه لا يمكن تحصـــــيل هـــــذه الخـيرات إلا مع هـذه الشـرور : فنقـول:) [4] هـذا ممنـوع. والدليل عليه : وهو أن الأجسام متسـاوية في الجسـمية ، فاختصاص كل واحد منها بخاصيته المعينة وطبعه المعين ، لا بد وأن يكـــون لأجل الفاعل المختـــار. وإذا كـــان الأمر كذلك فحينئذ يكون القـادر المختـار قـادرا على إيجـاد تلك الخـواص والطبـائع حـال كونها سـببا لحصـول المنـافع ، ويكون قادرا على سلب تلك الخواص والطبائع حـال كونها سببا لحصـول المضـار والمفاسـد. فيثبت بهـذا : أنه يمكن تحصيل تلك الخيرات مبرأة عن تلك الشرور. فمثلا : النـار مـتى كـانت سـببا لحصـول المصـالح والخـيرات من طبخ الأطعمة ونضج الأغذية ، فإنه تبقى فيها الطبيعة الناريـــة. ومتى صارت سببا

---

(1) إذا ثبت هذا فنقول ... هذا ممنوع (س).
(2) زيادة.
(3) خيرات (س).
(4) انظر التعليق رقم 12.

لإحراق إنسان فإنه يسلب عنها تلك الطبيعة. وإذا كان هذا ممكنا في قـــــدرة الله كـــــان إبقاؤها على طبيعتها في الإحـراق عند ملاقـاة بـدن الإنسـان : شـرا يمكن إزالتـه. وأيضا : الشر ســـام ويحـــدث ورما في غشـــاء الـــدماغ والطبيب يقدر على إزالة ذلك الـورم بالمسـهل الخفيـف. فإن كان الإله يعجز عنه فهذا الطبيب الحقـير أكمل قـدرة من الإله؟ وأيضا : الملك الكبير إذا اسـتولى على أقـوام ، فـــإن وقع في قلبه داعي يـــدعوه إلى الإحســـان إليهم تخلصــوا بســبب حصــول تلك الداعية في قلبه من القتل والنهب. فإن كان إله العـالم عـاجزا عن خلق تلك الداعية في قلبه ، فما أعظم هذا العجز وإن كان قادرا عليه ، ولم يفعل ، فما أعظم هذا الشر.

فإن قالوا : هذا إنما يلزم إذا كان إله العـالم مختـارا ، فهو باختيـاره تـارة يخلق الطبيعة النارية في جسم النـار ، وتـارة يزيلها عنهـا. أما إذا قلنا : إنه مـوجب بالـذات فقد سقط هذا الكلام. وهكذا القول في سائر الأمثلة. فنقول : إنا قد بينا : أنه متى كان المبدأ الأول موجبا بالذات ، كـان هذا البحث ساقطا عديم الفائدة. والحاصل : أن إله العالم ، إن كان موجبا بالذات ، كان هـذا البحث غـير محتـاج إليه البتة ، وإن كان قادرا مختارا كان هذا البحث بـاطلا. فظهر أنه على جميع التقديرات باطل.

وأما الأصل الثـــــــاني وهو قوله : المفاسد مرجوحة بالنسـبة إلى المصـالح : فنقـول : هـذا محض المغالطـة. وتقريره : يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة.

وهي أن نقول : بقاء الإنسان سليما عن الآفات غير ، وبقـاؤه مع اللـذة والسـرور غـير ، فنقـول : المقصـود من تخليق الإنسـان والحيـوان. إما البقـاء على السـلامة عن الآفات ، وإما الفوز باللذة والبهجة. والأول [1] : باطـل. لأن حال البقاء على العدم الأصلي كان هذا المقصــود حاصلا ، فيثبت أن المقصــود من التخليق يجب أن يكــون هو هــذه اللذة والبهجة والسرور. وإذا عرفت هذا فنقـول : إن كـان المراد من قولكم : الخير غالب ، والشر مغلوب : هو أن

(1) الأول (س).

السلامة عن الآفات غالبة والوقوع (في الآفات مغلوب) [1]
فنقـول : هب أن الأمر كـذلك، إلا أنا بينا : أنه لا يجـوز أن يكــون المقصــود من الخلق والإيجــاد : هو الســلامة عن الآفات ، فلا يجوز أن يكـون الشر القليل محتملا لتحصـيل الخير الكثير بهذا المعنى. وإن كان المراد أن حصول اللذة والســرور راجح على حصــول الغم والألم فهــذا ممنــوع. وظاهر أن الأمر ليس كذلك ، فإن أوقات الســرور واللــذة قليلة ، والغـــالب حصـــول الغم والهم والحـــزن بســـبب الحرص والحسد والرغبة في طلب الدنيا.

نقول : إن حب الإنسـان للمـال والجـاه شـديد ، فـإذا طلب فالغالب أنه لا يفوز بمطلـوب ، فيبقى قلبه أبـدا في الألم والوحشة ، بل نقـــول : إن لم يفز بمطلوبه فهنـــاك البلاء الشديد ، وإن فاز بمطلوبه فحينئذ يلتذ به ، والتـذاذه به يحمله على طلب الزائـد. وذلك الطلب يــوجب العنــاء الشديد والبلاء العظيم ، فالحاصل أنه عند الطلب إن بقي في الحرمان فهناك البلاء والخسران ، وإن فـاز بالوجـدان عظم التـذاذه بـه. وتلك اللـذة تصير سـببا لحصـول طلب أكمل مما كـان ، وأقـوى مما كـان ، وهو يـوجب الحـرص الشديد أعظم مما كـان ، فيثبت أن الإنسـان لا ينفك البتة عن هذا النـوع الواحد من البلاء والعنـاء. وأما سـائر أنـواع البلاء مثل قصد الأعـداد وحصـول أنـواع الأمـراض والآلام سواء كـانت قليلة أو كثـيرة والخـوف من الفقر والهـرم ، وطريان العلل المنفرة ، فهذا بحر لا ساحل لـه. فنقـول : من يقـول : إن هـذه المكروهـات أقل من تلك اللـذات : مكـابرة ، لا يليق بها عاقـل. فيثبت بما ذكرنا : أن قـولهم الخير راجح ، والشر مرجوح مغالطة محضة.

وأما الأصل الثالث وهو قـولهم : تـرك الخـير الكثـير ، لأجل الشر القليل شر كثـير ، فنقـول : الشر قد يعـني به ترك الخير ، وقد يعني به حصـول الألم والضـرر ، فقوله : ترك الخير الكثـير لأجل الشر القليل : شر كثـير. إن عـنى بالشر الكثير ترك الخير الكثير ، صـار تقـدير هـذا الكلام : إن ترك الخير الكثير لأجل

---

(1) من (س).

الشر القليل تـــرك للخـــير الكثـــير. وحينئذ لا يبقى بين موضوع هذه القضية وبين محمولها فرق البتة. ومثل هـذه القضية عيب فاسد ، فإن عني بالشر الكثير : الألم الكثـير والضـرر الكثـير. فهـذا باطل ، لأنه إذا تـرك الخـير الكثـير لأجل ذلك الشر القليل فإنه يبقى الشـــيء على العـــدم الأصلي. وعلى هذا التقدير فكما لا تحصل اللـذة والبهجة ، فكذلك لا يحصل الألم والضرر.

فهذا تمام البحث في هذا الطريق.

وأما طريق المعتزلة [1] :

قـــالوا : ثبت بالـــدليل : أن الحسن (إنما يحســـن) [2] لوجـوه عائـدة إليه ، وأن القبح يقبح لوجـوه عائـدة إليـه. وثبت أيضا بالـــدليل أنه تعـــالى غـــني عن كل الحاجـــات ، وثبت أيضا بالدليل أنه تعالى عـالم بكل المعلومـات ، وإذا ثبتت هـذه الأصـول الثلاثة فإنه يتولد من مجموعها مقدمة واحدة ، وهي أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه. ثم نقـول : وكل من كـان كـذلك فإنه لا يفعل القـبيح ينتج أنه تعـالى لا يفعل [3] القـبيح. أما الأصـول الثلاثة فقد تقـدم الكلام فيهـا. وأما المقدمة الثانية فقد احتجـوا على صحتها من وجهين :

الأول : إن الإنسان إذا قيل له : إن صـدقت أعطينـاك دينـارا ، وإن كـذبت أعطينـاك دينـارا ، واسـتوى الصـدق والكذب بالنسبة إليه في جميع المصـالح العاجلة والآجلة ، إلا في كونه صـدقا وكـذبا. فإنه لا بد وأن يـترك الكـذب ويفعل الصدق.

إذا ثبت هـذا فنقـول : الوجه المقتضي للصـرف عن الكذب مجرد علمه بكونه كذبا ، لأن عند العلم بكونه كـذبا يحصل هذا الصرف ، وعند عـدم هـذا العلم لا يحصل هـذا الصرف ، فثبت أن الموجب لهذا الصرف هو العلم بكونه

---

(1) الفصل التاسع عشر في تقرير حكمة الله تعـــالى على قـــول المعتزلة [الأصل].

(2) من (س).

(3) لا يفعل (م) لا يعلم (س).

كذبا فثبت أن العلم بالقبح يوجب الصرف عن فعل القبيح ، ولما حصل هذا العلم في حق الله تعالى ، وجب أن يؤثر في صرفه عن القبيح.

والوجه الثـاني : هو أن نـترك هـذا القيـاس ، ونـدعي العلم الضــروري بــأن العلم بكــون الفعل قبيحا يــوجب الانصـراف عنه ، اللهم إلا إذا صـار هـذا الصـارف معارضا بداعية الشهوة والحاجة. لكنا بينا أن هـذه الداعية في حق الله تعالى ممتنعة ، فكان علمه تعـالى بقبح الفعل صـارفا له عن هــذا الفعل ، ولم يوجد في حقه ما يعارضه ، وهو داعية الشـهوة ، فـوجب أن يمتنع الله من فعل القــبيح ، فهذا تقرير دليل المعتزلة.

وللاعتراض عليه. نقـول [1] : أتـدعون أن عند حصـول العلم بكــون الفعل قبيحا ، يمتنع صـــدور الفعل عنه أو لا تدعون الامتناع؟ فإذا ادعيتم الامتنـاع لـزمكم كونه تعـالى موجبا بالـذات ، لا فـاعلا بالاختيـار ، لأن ذاته موجبة لـذلك العلم. وذلك العلم مــوجب ، فــوجب الامتنـــاع من ذلك الفعل ، ومـوجب المـوجب مـوجب ، فكـانت ذاته موجبة للامتناع من ذلك الفعل ، فيكـون موجبا بالـذات ، لا فـاعلا بالاختيار. وأما إن قلتم : إن عند حصـول هـذا الصـارف (لا يجب هــذا الامتنـــاع ، كــان معنــاه أن مع حصــول هــذا الصارف) [2] يجوز الفعـل، ومع هـذا التجـويز كيف يمكنكم الجـــزم بأنه لا يقـــع؟ وبأنه بتقـــدير الوقـــوع يفضي إلى المحال. وأيضا : عند العلم بأن ترك الثواب وترك العـوض قبيح ، وجب ترك ذلك ، فيلزم أن يكـون فعله واجبا عقلا ، فيعــود ما ذكرنا إلى أنه يكــون موجبا بالــذات ، لا فــاعلا بالاختيار. وقد ذكرنا مع الفلاسفة أن مع القول بكـون الإله تعالى موجبا بالذات ، فإن هذا البحث ساقط بالكلية.

ثم نقول : إن دل هذا الـدليل على أنه تعـالى لا يفعل القبيح ولا يريده ولا

---

(1) والاعتراض عليه من وجوه الأول [الأصل].
(2) من (س).

يأمر بــه. فههنا دلائل تـدل على أنه تعـالى يفعله ويريـده ، وهي الـــدلائل الدالة على أن أفعـــال العبـــاد كلها واقعة بقضاء الله وقدره.

وســيأتي شــرح تلك الــدلائل على الاستقصــاء. والله أعلم [1].

(1) والله أعلم (م).

الفصل السابع

في

أن تحسين العقل وتقبيحه هل هو معتبر أم لا ؟[1]

أطبقت المعتزلة والكرّامية على (إثبـــات تحســـين العقل وتقبيحـــه. وأطبقت الفلاســـفة والجبرية على)[2] إنكــاره ، والمختــار عنــدنا : أن تحســين العقل وتقبيحه بالنسـبة إلى العبـاد معتـبر ، وأما بالنسـبة إلى الله تعـالى فهو باطل.

أما إثباته في حق العباد فيدل عليه وجوه :

الأول : إنا نـــرى أن العقلاء قبل علمهم بالشـــرائع والنبوات مطبقين على حسن مــدح المحسن ، وحسن ذم المسيء. فإن من أحسن إلى محتاج ، فـإن ذلك المحتـاج يجد من صــريح عقله ، حسن مدحه وذكــره بــالخير ، ولو أساء رجل إليه فإنه يجد من صريح عقله حسن ذمه. وهذا الحكم حاصل ، ســواء كــان ذلك الإنســان مؤمنا يصــدق بالأنبياء أو لم يكن كذلك. فعلمنا أن هذا الحسن مقرر في عقولهم.

والثاني : إنه لا معنى للقـبيح الشـرعي إلا أن الشـرع يقـــول له : إنك إن فعلت الفعل[3] الفلاني صـــرت معاقبا عليه ، فيقول عقله : هل نقضي بوجوب

(1) الفصل العشرون [الأصل].
(2) من (س).
(3) الفعل (س).

الاحتراز عن العقاب أو لا نقضي بذلك؟ فإن قضي بـذلك ، فالحسن والقبح العقليـــــــان قد ثبتا ، وإن لم يقض عقله بـذلك فحينئذ يحتـاج إلى أن يـوجب الشـرع عليه الاحـتراز عن العقاب. والكلام فيه كما في الأول ، فيلـزم التسلسل ، وهو محال.

والثالث : إنه لا شك أن عندنا مطلوبا أو مكروهـا. ولا يجـوز أن نقـول : إن كل مطلـوب أو مكـروه [1] إنما كـان مطلوبا أو مكروها لأجل شيء آخر ، وإلا لزم التسلسل أو الـدور ، فلا بد من الاعـتراف بوجـود شـيء يكـون مطلوبا لذاته ، وبوجـود شـيء يكـون مكروها لذاتـه. ثم لما تأملنا علمنا : أن اللـذة والسـرور مطلوبتـان بالـذات. وأن الألم والغم مكروهــان بالــذات. فهــذا الحكم ثــابت في محض العقول ، سـواء حصـلت الشـريعة أو لم تحصل فيثبت بما ذكرنا : أن العقل يقضي بحسن بعض الأشـــــــياء وبقبح بعضـــــها. فهــــذه الوجــــوه دالة على أن الحسن والقبح بمقتضى العقل في حق العباد (معتبر) [2].

وأما إثباتهما في حق الله تعالى ، فنقول : هـذا محال [3] ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن الذي عقلناه من معــنى الحسن ما يكون نفعا ، أو مؤديا إليه ، والذي عقلناه من معــنى القبح ، ما يكـــون ضـــررا أو مؤديا إليه ، والرغبة في المنفعة ، والرهبة عن المضرة إنما يعقل (حصولهما) [4] في حق من يصح عليه النفع والضـــرر. ولما كــــان ذلك في حق الله تعالى محـالا ، كـان القـول بثبـوت الحسن والقبح في حق الله محالا.

قـالت المعتزلة : كـون الشـيء حسـنا أو قبيحـا. أمر مغاير لكونه منشئا للمنفعة والمضـرة. والـدليل عليه : أن النـافع قد يكـون قبيحا ، والضـار قد يكـون حسـنا ، أما أن النافع قد يكـون قبيحا ، فلأن الظلم نـافع في حق الظـالم مع أنه

---

(1) أو مكروه (س).
(2) زيادة.
(3) هذا محال من معنى الحسن ويدل عليه وجوه (م).
(4) من (س).

قبيح ، والزنا نفع في الحال مع أنه قبيح. وأما أن الضار قد يكون حسـنا فلأن إتعـاب النفس في العبـادات والطاعـات ضار في الحـال مع أنها حسـنة. وتمـام كلامهم قد ذكرنـاه في بـاب القـادر ، وأجبنا عنه : بـأن الظلم وإن كـان نافعا بالنسـبة إلى ذلك الظـالم ، إلا أنه عظيم الضـرر في وضع العالم. لأنا إن حكمنا بحسن الظلم حصل الهرج والمـرج ، ولم يبق لأحد وثـــوق بتزوجه ومنكوحه ، وذلك من أعظم المضار ، وأما العبادات فإنما كـانت حسـنة لأن الإتيـان بها يفيد النفع العظيم في الآخرة. وبـذل المنفعة القليلة لأجل وجدان النفع العظيم من أصول مصالح العالم. ألا تـرى أن الـزارع يبـذر البـذر ويفسـده لأجل وجـدان الريع الكثـير. فيثبت أنا لا نعقل من الحسن والقبح إلا المنفعة والمضرة.

واعلم أن هذا المقام هو المقـام الصـعب ، فـإنهم إن فســـروا الحسن والقبح بالمنفعة والمضــــرة ، فحينئذ لا يمكنهم إثبـــات الحسن والقبح في حق الله تعـــالى ، وإن حاولوا إثبات [1] شيء آخر ، لم يجـدوا منه أثـرا ، فهـذا هو الموضع الشريف الكامل الـذي يجب على العاقل أن يثبت فيه.

الحجة الثانية : في بيـــــان أن الحسن والقبح بحسب العقل في أفعال الله : محال.

إنه لو صح القـول بـالقبح العقلي ، لم يكن الله منعما على أحد من عبيـده. وهـذا باطل (فـذاك باطـل) [2]. بيـان الملازمة : أن النعمة إنما تكــون نعمة في حق من يكــون محتاجا إليها متهيئا لهـــا. لأن من لا يكــون كـــذلك لم يكن إيصال ذلك الشيء إليه. نعمة في حقه. إلا أن الحاجة إليه والشهوة به مضرة ، فيثبت أن إيصـال النعمة إليه لا يمكن إلا إذا كان مسبوقا بإيصال ضرر يساويه إليه ، ومـتى كـان الأمر كــذلك صــارت هــذه النعمة الحاصــلة دافعة لــذلك الضرر السالف ، فتصير هذه الواقعة كمن يجرح إنسانا ثم يعالج جراحته ، وكمن

(1) إثبات (س).
(2) من (م).

يغصب من إنسـان دينـارا (ثم يعطيه دينـارا) [1] آخـر. وإنه على هـذا التقـدير لا يكـون ذلك إنعاما ، بل يكـون محض العبث ، فيثبت أن القبح العقلي لو كـان معتـبرا في حق الله تعالى ، لـوجب القطع بأنه تعـالى غـير منعم على أحد من عبيده ، بل كـان يلـزم أن يكـون عابثا في كل ما فعل وخلق ، ولما أجمع أهل الملل على أنه تعـالى حكيم في فعله ، منعم على عبيـده ، علمنا أن حكم العقل على الله تعالى بالحسن والقبح باطل [2] والله أعلم [3].

فـإن قيل : الشـرطية ممنوعة وهي قوله [4] : أن لا تكـون النعمة نعمة ، إلا إذا كـان المنعم عليه محتاجا إليها مشـتهيا لها ، والحاجة والشـهوة ضـررهما من فعل الله ــ سـبحانه ــ فنقـول : لا نـزاع في أنه ما لم يكن الحيـوان محتاجا إلى الشـيء ومشـتهيا له ، لم يكن إيصـال ذلك الشيء إليه نعمة في حقـه. لكن لم قلت : إن الحاجة إلى الشيء والشهوة ضرر؟ وما الـدليل على أن الأمر كـذلك؟ سـلمنا أنه ضـرر ، ولكن لم قلتم : إن ذلك الضـرر حاصل بتخليق الله تعالى؟ وما الدليل عليـه؟ وتقريـره : أن كـون الإنسـان محتاجا إلى الشـيء وصف لازم لذاته ولماهيته ، ولما كان الأمر كذلك لم يكن حصوله بسـبب جعل الجاعل وفعل الفاعل ، كما أن كـون الأربعة زوجا ، وكـون الثلاثة فـردا ، ليس بسـبب الجعل والخلق والتكـوين. سـلمنا أن الحاجة إلى الشـيء والشـهوة له ، إنما حصل بتخليق الله تعـالى وإيجـاده. فلم قلتم : إن على هـذا التقـدير يكـون إيصال النعمة إليه عبثا؟ وتقريره : أن هذا العبث إنما يلزم إذا قلنا : إنه تعـالى لا يوصل إليه النعمة إلا بقـدر حاجته وشـهوته. أما إذا قلنا : إنه تعـالى خلق الحاجة والشـهوة فيه. ثم إنه بعد ذلك أعطاه من المنـافع ما يزيد على قـدر حاجته أضعافا مضاعفة. فهذا يمنع من كونه عبثا. ومثاله : أن من أوصل دينارا من الغير إلى

---

(1) من (س).

(2) قـال الله تعـالى : (**شَـهِدَ اللـهُ : أَنَّهُ لا إِلـهَ إِلَّا هُـوَ ، وَالْمَلائِكَـةُ ، وَأُولُوا الْعِلْمِ ، قائِمـاً بِالْقِسْـطِ. لا إِلـهَ إِلَّا هُـوَ الْعَزِيـزُ الْحَكِيمُ**) [آل عمران (18)].

(3) من (م).

(4) وأما قوله [الأصل].

الإنسان ، ثم أعطاه ألف دينـار ، فإنه لا يقـال : إنه عـابث في فعله ، بل يقــال : إنه منعم عليه ، فكــذا هاهنا (والله أعلم) [1].

والجواب : قوله : ما الدليل على أن الحاجة والشهوة ضرر؟ قلنا : هذه المقدمة معلومة الصحة بالضرورة. فإن كل أحد يكـره كونه محتاجا إلى الشـيء ، ويجب كونه غنيا عنـه. ومن أنكر هـذه المقدمة ، فقد نـازع في البـديهيات. ولذلك قال بعضهم :

غـنيت بلا مـال عن النـاس كلهم ... وإن الغـــنى الأعلى : عن الشـــيء ، لا به

ومن الأمثال المشهورة : «إن اسـتغناءك عن الشـيء ، أعظم من استغنائك بالشيء»[2].

وأيضا : قد اتفق العقلاء على أنه يجب تنزيه الله عن الشـهوة وعن الحاجـة. وحكمـوا بأنه إنما يجب تنزيه الله عنهما لكونهما من بـــاب النقـــائص والآفـــات. وأيضا : إن المحتـاج إلى الشــيء [3] إن لم يجد المحتـاج إليه ، كـان الألم حاصلا ، وإن وجـــده إلا أنه يتوقف كمـــال حاله على وجدان ذلك الشيء. فالتوقف على الغـير يـوجب الإمكـان والحدوث. وكل ذلك من باب النقائص والمضار [4].

وأيضا : أما قوله : لم قلتم إن الحاجة إلى الشــــيء حصلت بتخليق الله؟ قلنا : الجواب عنه من وجوه :

الأول : إنا نجد إنســانين أحــدهما شــديد الرغبة في الملاهي والمشـــــــاهي عظيم الميل إليهما ، لا يمكنه المصـابرة عنهما إلا بتكليف شـديد ، وجهد عظيم. ويكـون الثاني شديد النفرة عنهما ، عظيم الانقباض عنهما بحسب الطبع (حتى أنه لا تخطر هذه الأمور بباله في أكثر العمر ، فلو خطر شيء منها بباله ، فإن

---

(1) من (م).

(2) ومن الكلام الجيد : الحصول على الشيء سهل ، والاحتفاظ بالشـيء بعد الحصول عليه صعب.

(3) إلى الشيء : سقط (م).

(4) والمضار : سقط (م).

نفسـه) [1] تكرهها وتسـتنكرها. وهـذا التفـاوت أمر معلـوم بالضـرورة ، فاختصـاص أحد ذينك الشخصـين بتلك الرغبة العظيمة دون الثـاني ، إما أن يكــون بــالطبع أو بالخــالق المختــار (والأول بينــاه. لأنا بينا في أول هــذا البــاب : أن الكلام في الحسن والقبح والحكمة) [2] والسفه فــرع على القول بإثبات الفاعل المختار. وإما بتقدير أن يكون المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات ، يسقط هذا البحث بالكلية فيثبت : أن ذلك التفــاوت لم يحصل إلا لأجل أن الله ـــ ســبحانه ــ خص أحــدهما بتلك الرغبة والشــهوة ، وخص الثاني بتلك النفرة والكراهية. وكـذا القـول في الرغبة في أكل الأطعمة الشهية. فرب إنسان كانت رغبته في طعــام معين ، وكانت نفرته عن غير ذلك الطعـام متأكـدة ، ورب إنســـان بالضد من ذلك ، فيثبت : أن هـــذه الشـــهوات المختلفة والرغبـات المتضـادة ، إنما حصـلت بإيجـاد الله تعالى. إذا ثبت هذا فنقـول : كلما كـان الميل إلى الشـيء والرغبة فيه والحرص عليه أشد ، كان الالتذاذ بوجدانه أتم وأكمل ، وكلما كان هذا المعنى أقل ، كان الالتذاذ بوجدانه أضعف ... وإذا ثبت هذا فنقول: إن مقدار الإنعام مســاوي لمقــدار اللــذة ، ومقــدار اللــذة مســاوي لمقــدار الحاجة السابقة ولمقدار الشهوة السابقة.

وقد دللنا على أن الحاجة لشـهوة ضـرر (والمسـاوي للمسـاوي للشـيء مسـاوي لـذلك الشـيء) [3] فيلـزم أن يكــون مقــدار الإنعــام الحاضر ، مســاويا لمقــدار الضــرر السابق. وحينئذ يتم الكلام.

الوجه الثـاني : في دفع هـذا السـؤال أن نقـول : هب أن الحاجات والشهوات من لوازم ذوات الحيوانــات إلا أن ذلك الحيـوان كـان قبل دخوله في الوجـود عـدما محضا ، ونفيا صرفا ، وما كان البتة موصوفا بشــيء من الحاجـات والشـهوات فلما أوجـده الخـالق سـبحانه صـار بعد دخوله في الوجود موصوفا بهذه

(1) من (م).
(2) من (م).
(3) والمساوي للشيء مناف لذلك الشيء (س).

الحاجات وبهـذه الشـهوات (فلو كـان [1] إيجـاد الله تعـالى لذوات هذه الحيوانـات مسـتلزما لحصـول هـذه الحاجـات والشـهوات) [2] لكـان الإيجـاد والتكـوين إضـرارا من هـذا الوجه ، لكنا بينا : أن النعمة مقدرة بمقدار هذه المضرة ، وحينئذ يعود الإلزام المذكور.

(الوجه الثـالث : أن نقـول : حصـول هـذه الحاجـات وهذه الشهوات إما أن يكون من لوازم وجـود الحيـوان أو لا يكون. فإن كان الأول كان إيجاد الحيوان ، إيجاد لشـيء يلزمه (منـه) [3] حصـول هـذا الضـرر ، فكـان الإيجـاد : أضـرارا. وحينئذ يتم الكلام المـذكور ، وإن كـان الثـاني فحينئذ يكون حصول الحاجة والشـهوة في الـذات ليس إلا لأجل أن خـالق العـالم أوجـدها فيه ، وحينئذ يعـود الكلام المذكور. أما قولـه) [4] لم لا يجـوز أن يقـال : إنه تعـالى ، وإن كان هو الذي أحوج ، إلا أنه أعطى فوق قدر الحاجة؟

فالجواب : أن هذا باطـل. لأن ذلك القـدر الزائـد. هل إليه شـهوة؟ وهل له في حصـوله رغبـة؟ أو ليس كـذلك. فـإن كـان الأول فحينئذ قد كـان المنعم عليه محتاجا (إلى حصـول تلك الزيـادة كما كـان محتاجا إلى حصـول ذلك الأصل. ولما كان محتاجـا) [5] إلى الأصل وإلى الزيـادة معا ، فحينئذ يعـود الأمر إلى أن النعمة إنما حصـلت بقـدر المضـرة السـالفة. وإن كـان الثـاني وهو أن [6] لا يكـون للمنعم عليه حاجة إلى وجـدان تلك الزيـادة ، ولا يكـون [7] له شهوة إلى حصول تلك الزيادة فنقول : الشيء الذي لا يكـون محتاجا إليه ، ولا يكـون بتعلق الشـهوة والرغبة ، امتنع أن يكون وجدانه سببا لحصول اللـذة والمنفعة ، وإذا كان

---

(1) فيكون إيجاد [الأصل].
(2) من (م).
(3) زيادة.
(4) الإلزام المذكور ... لم لا يجوز (م ، ت).
(5) من (م).
(6) أن لا يكون (م).
(7) ولا يكون (م).

كذلك لم يكن إيصال مثل هذا الشـيء إلى الحيـوان إنعاما في حقه ، ومثال هذا : أنك إذا رميت قلادة من الــدار إلى كلب ، ورميت عظما إلى إنســـان لم يكن ذلك إنعاما في حق كل واحد منهما ، لأن الكلب لا حاجة له إلى وجـــدان القلادة من الــدر ، ولا شــهوة له إلى وجــدانها ، وكــذلك الإنســـان لا تتعلق حاجته بوجـــدان ذلك العظم ولا تتعلق شــهوته بتحصــيله، أما إذا قلبت الأمر ورميت القلادة من الــدر إلى الإنســان ورميت العظم إلى الكلب ، كــان ذلك إنعاما في حق الإنســـان وفي حق الكلب ، لأن الإنســـان يشـتهي وجـدان القلادة من الـدر، والكلب يشـتهي تنـاول العظم. فيثبت أن الحيــوان ما لم يكن مشــتهيا للشـــيء ومحتاجا إليـــه، لم يكن إيصـــاله إليه إنعاما في حقه ، وإذا ثبت هــذا ظهر أن تلك الزيــادة ، يمتنع كونها نعمة ، إلا إذا كـــان المنعم عليه مشــــتهيا لها ، وراغبا في تحصـــيلها ، ومحتاجا إلى الفـوز بها ، ومـتى كـان الأمر كـذلك ، فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يصير قدر النعمة الحاصلة في الحال ، مسـاويا لقـدر المضـرة الـتي كـانت حاصـلة في الزمـان الماضي ، بسبب خلق الشهوة والحاجة فيه، وحينئذ تتقابل المنفعة بالمضـرة ، والألم باللــذة ، والخــير بالشــر. ومثل هذا الفاعل يسمى عابثا بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه ، وغــير منعم البتة ، ولما كــان ذلك بــاطلا بإجمــاع العقلاء علمنا أن حكم العقل على أفعال الله بالتحســين والتقــبيح باطل (غير ملتفت إليه. والله أعلم) [1].

الحجة الثالثة : أن نقــول : إن الخلق والتكليف يــدلان على أن أفعـــــال العبـــــاد لا يجب [2] انطباقها على رعاية مصالح العباد ، ودفع المفاسد عنهم ، ونحن نــذكر الآن أن الخلق يدل على ذلك. فنقول :

العالم إذا كان محدثا كان تخصيص الله إحداث العـالم بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده ، إما أن يكون لأجل اختصــاص ذلك الــوقت بمصــلحة أو بــدفع مفســدة ــ ولا يحصل ذلك المعـنى على تقـدير حـدوث العـالم في سـائر الأوقات ـ وإما

(1) من (م)
(2) لا يجب (م). يجب (س).

أن لا يكـــــون الأمر كـــــذلك ، والأول باطـــــل. وذلك لأن اختصاص ذلك الوقت بتلك المصـلحة المخصوصة ، إما أن يكون لذاته ، أو لأجل لوازم ذاته ، أولا لهـذين القسـمين ، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول : وهو أن يكـــون اختصـــاص ذلك الـــوقت المعين بتلك المصلحة المعينة لذات الوقت ولعينه. فنقول : هذا باطل لوجوه :

أحدها : إن هذه الأوقات عند القائلين بحدوث العالم ، كـانت قبل حـدوث العـالم نفي محض وعـدم صـرف ، والعـدم المحض يمتنع أن يخـالف بعضه بعضا بـالخواص الذاتية ، والآثار اللازمة.

وثانيها : أن نقـول : هـذه الأوقـات المختلفة ، والآثـار المختلفة إما أن تكـون واجبة الوجـود لـذواتها أو لا تكـون كذلك ، والأول يقتضي امتناع العدم عليها ، فيكون الـوقت السابق هو بعينه الوقت اللاحق ، وذلك باطل بالضـرورة ، والثـاني يقتضي أن تكـون هـذه الأوقـات والآثـار محدثة متعاقبة متلاحقة ، وحينئذ يعـــــود البحث في أنه لم يوجد ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة في ذلك الـوقت ، ولم يحدث قبله ولا بعده؟

وثالثها : أنه لو كـان الـوقت المعين له صـلاحية أن يقتضي لذاته ، كونه منشئا لتلك المصلحة المعينة ، فلم لا يجـوز أن يقـال : إن الـوقت المعين يقتضي لذاته حـدوث العالم؟ فإن ذلك الـوقت المعين لما صح أن يكـون مـؤثرا في بعض الآثـــار ، لم يمتنع أيضا كونه مـــؤثرا في ســائر الحـــوادث ، وحينئذ لا يمكننا أن نقطع بـــأن المـــؤثر في حـدوث العـالم ، ليس هو ذلك الـوقت المعين ، وأي دليل يذكر في إبطال هذا فـإن يصـير منتقضا بقـولهم : إن ذلك الوقت اقتضى حصول تلك الخاصية لذاته [1] ، فيثبت بهذه الوجـوه الثلاثة : فسـاد قـول من يقـول : إن ذلك الـوقت المعين ، اقتضى لذاته حصول تلك المصلحة.

(1) من (س).

والقسم الثـــــاني : وهو أن المقتضي لحصـــــول تلك المصلحة لازم من لوازم ذلك الـوقت ، فهـذا أيضا باطل ، لعين تلك الدلائل الثلاثة.

وأما القسم الثالث : وهو أن ذلك الـوقت اختص بتلك الخاصـــية لا لذاته ، ولا لشـــيء من لـــوازم ذاته ، فحينئذ وجب القطع بأن الفاعل المختـار اختص ذلك الـوقت بتلك الخاصـــية المعينة ، وإن كـــان ذلك لخاصـــية أخـــرى عـــاد التقسيم الأول فيه ، ولزم التسلسل ، وهو محـال ، فيثبت [1] أن بتقدير أن يكـون العـالم محـدثا فإنه يجب الاعـتراف بـأن الفاعل المختـار خصص إحداثه بـذلك الـوقت المعين من غـــير رعاية حكمة ولا مصـــلحة ، فيكـــون ذلك محض العبث ، وهو قبيح في العقول ، فيثبت بهذا أن حكم العقل في التحسين والتقبيح لو كان معتـبرا ، لـزم القـول بقـدم العالم ، ويكون الإله موجبا بالذات ، لا فاعلا مختـارا ، لكنا بينا : أن القـول بالتحسـين والتقـبيح ، فـرع على القـول بإثبـات الفاعل المختـار ، وكل فـرع أوجب فسـاد الأصل كان بـاطلا ، فـوجب أن يكـون القـول بالتحسـين والتقـبيح باطلا في أحكام الله.

واعلم أن هذا الـدليل الـذي ذكرنـاه عائد في حـدوث كل واحد من الحـوادث في وقته المعين ، وفي اختصـاص كل واحدة من الذوات بصفته المعينة ، وبمقداره المعين ، وبحيزه المعين. فإنا نقول : اختصاصه بتلك الخاصية [2] إما أن يكون لخاصـية في ذلك الـوقت ، أو لشـيء من لـوازم ذلك الوقت ، أو لشيء من عـوارض ذلك الـوقت ، وحينئذ يعود التقسيم بتمامه. وهذا الـدليل في الحقيقة ليس دليلا واحدا ، بل هو دلائل لا نهاية لها بحسب حدوث كل حـادث يحدث إلى الأبد الذي لا آخر له.

الحجة الرابعة : نقـــــول : لو كـــــان حكم العقل في التحسـين والتقـبيح معتـبرا ، لصح من الله تكليف عبـاده بمعرفته ، وبالثنـاء عليه ، وبالشـكر لنعمـه. وهـذا باطل ، فذاك باطل.

---

(1) من (س).
(2) الخاصية (ت). الحالة (س).

بيان الشرطية من وجهين :

الأول : إن تحصيل معرفة الله عمل شاق على العبد ، ولا يحصل منه نفع ، لا للشاكر ولا للمشكور ، وما كان كذلك كان الأمر به قبيحا ، بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه. ينتج: أنه لو كان حكم عقولنا معتبرا في حق الله تعالى لوجب أن يقبح من الله أن يأمر عباده بمعرفته وطاعته.

وهذا الكلام مبني على مقدمات :

المقدمة الأولى : في بيان أن تحصيل معرفة الله شاق : وبيانه من وجهين : الأول : لا شك أن تحصيل معرفة الله لا يتم إلا بالاستدلال ، ولا شك أن الاستدلال طريق صعب ، ولذلك فإن أكثر أهل العالم زاغوا وضلوا إلا القليل. ومن خاص في العلوم الإلهية علم ما فيها من الصعوبة والشدة. والثاني : إن بتقدير أن [1] يضل الطالب بهذا العلم يستوجب العذاب العظيم الدائم ، ثم رأينا أن الأكثرين يضلون ويكفرون. وذلك يدل على أن الخطر شديد في هذا العلم.

المقدمة الثانية : في بيان أن المشكور لا ينتفع بهذا الشكر والطاعة : والأمر فيه ظاهر، لأن المعبود متعالى عن النفع والضر ، والغم والسرور. وبهذا الحرف يظهر الفرق بين شكر المنعم في الشاهد ، وبين شكره في حق الله تعالى. لأن الواحد منا إذا أنعم على غيره ، فإن أقدم المنعم عليه على شكر ذلك المنعم ، فرح المنعم بذلك الشكر ، وحصل في قلبه لذة عظيمة وسرور ، وإن أعرض عن شكره حصل في قلبه الحزن والغم والضرر ، ولما كانت هذه الأمور ممتنعة في حق الله تعالى ، فقد ظهر الفرق.

المقدمة الثالثة : في بيان أن الشاكر لا ينتفع بهذا الشكر والعبادة : والدليل عليه : إنا قد بينا أنه لا معنى للمنفعة إلا اللذة والسرور ، أو دفع الألم

---

(1) الثاني أن يضل (م).

والغم وما يكـــون وســـيلة إلى أحد هـــذه الأشـــياء. ومن المعلوم بالضرورة أن القـادر المختـار قـادر على تحصـيل هذه الأمور من غـير واسـطة هـذه التكـاليف ولا يمكن أن يقال : إن تحصـيل هـذه الأشـياء بواسـطة التكـاليف أيسر وأسهل ، لأنا نقول : إن حصول هذا التفـاوت بالنسـبة إلى قـــدرة الله محـــال ، فيثبت بهـــذه المقـــدمات الثلاثة : أن التكليف بالمعرفة والطاعة تكليف بأعمـــال شـــاقة ، مع كونها خالية عن جميع جهـات الفائـدة ومثل هـذا قـبيح في العقل ، فلو كـان حكم العقل معتـبرا في أفعـال الله وفي أحكامه ، لـــوجب أن يقبح من الله كل ذلك ، ولما لم يقبح منه شيء ، علمنا : أن حكم العقل غير معتبر في حقه.

الوجه الثـاني في بيـان الشـرطية : إن في الشـاهد : من أنعم على بعض الضـــعفاء بنعمة ، فـــإن لم يكلفه في مقابلة تلك النعمة بالخدمة الشاقة كان موقع ذلك الإنعـام شـريفا عاليا ، أما إن كلفه بـأن يقابل تلك النعمة بالخدمة فالنـاس يقولـون إنه لـئيم دنيء الهمة ، يطلب في مقابلة تلك النعمة : الخدمة الشـــاقة المتعبـــة. بل نقـــول : إنه لا يرغب في هـذا الطلب إلا من كـان دنيء الهمة ، خسـيس النفس ، يستعظم قدر تلك النعمة ، فيطـالب المنعم عليه بـــأن يعطيه عوضا على ذلك الإنعـــام ، فـــإن قصّـــر المنعم عليه ، في أداء ذلك العــــوض ، وقع في قلبه غيظ وغضب وحقد ورغبة في الانتقـــام ، ثم يقع في العـــذاب الشـــديد بســبب اســتيلاء هــذه الصــفات عليه ، ثم إنه يســعى في إيصال الضرر والألم إلى ذلك الشخص ليتوصل بـــذلك إلى الخلاص عن تلك الآلام الواقعة في قلبه ، بســبب اســتيلاء الغضب والغيظ عليه. ومثل هذا المنعم يكـون قليل الخـير ، كثير الضرر ، دنيء النفس ، ساقط الهمـة. وأما إذا أنعم ، ولم يطلب من المنعم عليه شــــكرا وثنــــاء ، ولا يؤذيه بسبب إقدامه على كفران تلك النعمة. فهذا [1] يعد شريف النفس ، قــوي الهمة ، عــالي الدرجة ، هــذا في حق العبد الذي يسره الشكر ، ويسوؤه الكفران. أما الإله المتعــالي عن الســرور والغم والنفطـع والضـرر ، فكيف يليق بجلاله وكبريائه ، أن ينعم على عبده بنعمة ، ثم يطالبه

(1) فهذا يعد دنيئا لئيما سيئ الهمة ، عالي الدرجة (س).

بأن يشتغل بالشكر والثناء والخدمة والطاعة ، مع أنه في حق العبد محض الضرر ، والإله لا ينتفع به البتة.

فيثبت بما ذكرنا : أن حكم العقل في التحسين والتقبيح لو كان معتبرا في أفعال الله وأحكامه ، لقبحت هذه التكاليف ، وحيث لم يقبح شيء منها علمنا أن ذلك (باطل قطعا. فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنما حسن تلك التكاليف لمنفعة) [1] عائدة إلى الشاكر والمطيع؟ وبيانه من وجوه :

الأول : إن تعظيم [2] من لا يستحق التعظيم قبيح في العقول. فهو سبحانه إنما كلفهم حتى يصيروا بسبب إتيانهم بتلك الطاعات مستحقين للتعظيم ، فحينئذ يحسن منه تعالى أن يخصهم بأنواع التعظيم.

الثاني : إنه تعالى لو أعطاهم تلك المنافع بعد أن كانوا مستحقين لها ، كان ذلك ألذ وأكمل مما إذا حصلت تلك المنافع بمحض التفضل.

الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إن إمكان حصول هذه السعادات الأخروية للبشر ، مشروط بإتيانهم بهذه العبادات ، على ما هو مذهب الحكماء. وذلك لأنهم قالوا : الإنسان إذا واظب على تحصيل هذه الشهوات البدنية واللذات الجسمانية فإنه تقوى رغبته فيها ، ويعظم ميله إلى تحصيلها ، فعند الموت يبقى ذلك الميل والرغبة مع العجز عن الوجدان ، فتعظم الآلام الروحانية. أما إذا امتنع عن تحصيل هذه اللذات ، وأقبل على ذكر الله ، وذكر الملائكة وذكر الدار الآخرة فإنه تفتر رغبته في الجسمانيات ، ويقوى ميله إلى الروحانيات ، فعند الموت يصير كأنه يتخلص من المكروه إلى المحبوب. ومن الحبس إلى البستان ، وهذا هو السبب في التكاليف بالطاعات والعبادات.

---

(1) من (م).

(2) تعظيم قبيح (م).

فالجواب [1] :

أما جـــــواب الوجه الأول : وهو الـــــذي عليه تعويل المعتزلة. وهو ضعيف. فبيانه من وجوه :

الأول : إنه ليس من شـــــرط كـــــون الفعل موجبا لاســتحقاق التعظيم (كونه شــاقا) [2] بــدليل : إن ثــواب الأنبياء ـ عليهمالسلام ـ أعظم من ثـواب آحـاد الأمـة. وإن كــانوا قد تحملــوا من العنــاء فــوق ما تحمله الرســول المعصوم. إذا ثبت هـذا فنقـول : إن كـان المقصـود هو ما ذكــرتم من اسـتحقاق التعظيم فكـان من حقه تعـالى أن يكلفهم بالتكـــاليف الســـهلة الهينـــة. وأن يزيد في تقوية أبدانهم ، حتى أنهم إذا أتوا بها سهل ذلك عليهم ، وحصلت لهم المنفعة التي ذكرتموها وهي استحقاق التعظيم.

الوجه الثاني في الجـواب : إن المقصـود من التعظيم حصول السـرور في القلب ولا نـوع من أنـواع السـرور إلا ويحسن من الله أن يخلقه في قلب العبد بــدون واســطة هذه التكاليف.

الوجه الثالث في إبطال هـذا الكلام : إن عند حصـول التكليف يحصل احتمالان فإنه إن أطاع حصل له استحقاق التعظيم ، وإن لم يطع وقع في العــذاب العظيم والعنـــاء الشـديد ، فهـذا التكليف دائر بين هـذين الاحتمـالين. ومن المعلـوم أن حصـول التعظيم ليس من الأمـور الضـرورية فـإن الرجل إذا حصـلت له المنـافع الخالية عن التعظيم ، بقي ســليما عن الآفـــات ، منتفعا بـــالخيرات. فحصـــول التعظيم من المطالب الزائدة. أما اذا لم يــأت به وقع في العــذاب العظيم. ومعلــوم أن الســعي في دفع العــذاب العظيم أولى من السـعي في تحصـيل منفعة زائـدة ، ولا حاجة إلى حصــولهما في شــيء من الأوقــات. فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كان حكم العقل في التحسـين والتقـبيح في أفعال [3] الله وأحكامه

---

(1) جواب الوجوه الثلاثة التي أولها : إن تعظيم.

(2) من (س).

(3) في حق الله (س).

معتبرا ، لكان الواجب اللازم ترك التكليف.

الوجه الرابع في إبطال هذا الكلام : إن ما ذكرتموه إنما يستقيم إذا كان العبد مستقلا بالفعل والترك أما لما لم يثبت أن عند حصول القدرة والداعي يجب الفعل ، فإنه لا يبقى لهذا الكلام فائدة.

وأما الوجه الثاني وهو قوله : المنفعة المستحقة أفضل.

فجوابه من وجوه : الأول : إن كون العبد مستكفيا من إنعام مولاه ، مفيد جدا. ولذلك فإن العبد إذا اكتسب بسعي نفسه مائة دينار ، وخلع عليه السلطان الأعظم خلعة تساوي مائة دينار ، فإن كل أحد يرجح هذه الخلعة على ذلك المال.

الوجه الثاني : إن ابتداء الخلق لا بد وأن يقع على سبيل التفضيل. فإن كان إيصال التفضيل إليه يوجب نوعا من أنواع الضرر ، لزم أن يقبح ابتداء الخلق والتكوين.

الوجه الثالث : إذا كلفه فإن أطاع استفاد هذه الفائدة التي لا يلزم من فواتها فوات أمر مهم ، وإن لم يطع وقع في العذاب العظيم. وقد بينا أن مقتضى العقل في هذه الصورة : الترك.

وأما الوجه الثالث : وهو إيصال اللذة والسرور (إليه من الدار الآخرة ، مشروط بهذا التكليف فجوابه : إن وجود اللذة والسرور) [1] ممكن في ذاته. والله تعالى قادر على كل الممكنات ، فكان قادرا على إيجادهما من غير واسطة هذه التكاليف.

وأما مذهب الحكماء : فغير وارد على هذا الكلام لأن عندهم الثواب والعقاب لا يحصلان بقصد الفاعل المختار وبتكوينه ، بل هما نوعان من لوازم الأفعال البشرية. وذلك قول صحيح معلوم لكن تفريعا على القول بأن إله العالم موجب بالذات : أما على التفريع بأن إله العالم فاعل مختار وأنه باختياره يخص

---
(1) من (م ، س).

البعض بـالثواب ، والبعض بالعقـاب ، فـذلك الكلام لا يليق بهذا البـاب. ومن حق العاقل أن يقـرر كل شـيء بما يليق به ويناسبه. وقد ذكرنا أن الكلام في التعديل والتجدير من فـروع القـول بإثبـات الفاعل المختـار فتقرير هـذا الأصل بشيء ، لا يتم إلا مع القـول بـالموجب بالـذات : جمع بين النقيضين (وأنه باطل والله أعلم) [1].

(1) من (م).

الفصل الثامن

في

إثبات ان التكليف بما لا يطاق واقع

وأنه متى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال

إنه تعالى يراعي مصالح العباد

الذي يدل على أن التكليف بما لا يطاق واقع وجوه :

الحجة الأولى : إنه تعالى أخبر عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون البتة. فقال : (**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَــواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْـذَرْتَهُمْ. أَمْ لَمْ تُنْـذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُـونَ**) [1] وقـال أيضا : (**لَقَـدْ حَـقَّ الْقَـوْلُ عَلى أَكْثَـرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُـونَ**) [2] وقال : (**تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَ**) [3] وقال : (**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً**) إلى قوله : (**سَأُرْهِقُهُ صَعُوداً**) [4].

إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ، فلو صـدر منه الإيمـان لـزم انقلاب خـبر الله (الذي هو) [5] الصدق كذبا ، والكذب على الله محال ، والمفضي إلى المحال محال ، فصدور الإيمان منه محال ، فالتكليف به : تكليف بالمحال.

وقد يـذكر هـذا في صـورة العلم وهو أنه تعـالى : لما علم منه أن لا

---

(1) البقرة (6).
(2) يس (7).
(3) المسد (1).
(4) المدثر (11 ـ 17).
(5) زيادة.

يؤمن ، كان صدور الإيمان منه : يستلزم انقلاب علم الله جهلا ، ومستلزم المحال محال ، فالتكليف تكليف بالمحال وقد نذكر هذا على وجه ثالث وهو أن جود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ، لأنه إنما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم ، والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقا ، لو حصل عدم الإيمان. فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم الجمع بين النقيضين وهو محال. فالأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان : أمر بالجمع بين الضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال ، ونذكر هذا على وجه رابع وهو : أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة بالإيمان ، والإيمان معتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه (ومما أخبر به أنهم) [1] لا يؤمنون قط. فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا ، وبأنهم لا يؤمنون قط ، وهذا تكليف [2] بالجمع بين النفي والإثبات. ونذكر هذا على وجه خامس (وهو أنه تعالى) [3] عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه (فقال : (**يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللهِ. قُلْ : لَنْ تَتَّبِعُونَا. كَذَلِكُمْ قَالَ اللهُ مِنْ قَبْلُ**) [4] فيثبت : أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله عن) [5] عدم تكوينه : قصد لتبديل كلام الله ، وذلك مما قد نهى الله عنه في هذه الآية. ثم إن في سائر الآيات أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة ، فالقصد إلى تحصيل الإيمان ، يكون قصدا إلى تبديل كلام الله ، وذلك منهي عنه. ثم إنه أمر الكل بتحصيل الإيمان فكان هذا جمعا بين الأمر والنهي بالنسبة إلى الشيء الواحد ، وذلك تكليف ما لا يطاق.

واعلم أن هذا الكلام هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال.

ولقد تكلفت لهم كلمات كثيرة ، وأنا أذكرها هاهنا على سبيل الاستقصاء.

---

(1) من (س).
(2) تكليف (س).
(3) من (س).
(4) الفتح (15).
(5) من (م ، س).

والكلام في هذا الباب على مقامين :

المقــام الأول : قــالوا : الــدلائل الســمعية والعقلية مطابقة على أن العلم بعــدم الإيمــان والإخبــار عن عــدم الإيمان لا يوجب كون الإيمان ممتنع الوجود.

أما الدلائل السمعية فمن وجوه :

الحجة الأولى : إن القــرآن مملــوء من الآيــات الدالة على أنه لا مانع (لأحد) [1] من الإيمــان. قــال تعــالى : (**وَما مَنَـعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُـوا : إِذْ جـاءَهُمُ الْهُـدى**) [2]؟ وهو إنكار بلفظ الاستفهام. ومعلوم أن رجلا لو حبس رجلا آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخـــروج عنه ، ثم يقـــول له : ما يمنعك من التصرف في حوائجي؟ كـان ذلك قبيحا ، وكـذا قوله تعالى : (**وَما ذا عَلَيْهِمْ لَـوْ آمَنُـوا**) [3] بِاللـهِ؟ وقوله (لإبليس) : (**ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ**)؟ [4] وقوله (عن قول) [5] موسى عليه‌السلام لأخيه : (**ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَـلُّوا**)؟ [6] وقوله (**فَما لَهُمْ لا يُؤْمِنُـونَ**)؟ [7] [8] (**فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ**) [9]؟ (**عَفَا اللهُ عَنْكَ. لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**)؟[10] (**لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللهُ لَكَ**)؟ [11] قال «الصاحب بن عبّـاد» في فصل له في هـذا البـاب : كيف يـأمر بالإيمـان وقد منعه عنه ، وينهــاه عن الكفر وقد جبله عليــه؟ وكيف يصــرفه عن الإيمــان ثم يقــول : (**أَنَّى يُصْــرَفُونَ**)؟ [12] ويخلق فيهم الإفك ، ثم يقــول : (**فَــأَنَّى تُؤْفَكُــونَ**)؟ [13] وأنشأ فيهم الكفر ، ثم يقول (**لِمَ تَكْفُرُونَ**)؟ [14] وخلق

---

(1) من (س).
(2) الإسراء (94).
(3) النساء (39).
(4) ص 75.
(5) زيادة.
(6) طه (92).
(7) الانشقاق (20).
(8) من (م).
(9) المدثر (49).
(10) التوبة (43).
(11) التحريم (1).
(12) غافر (69) واعلم أن هذا الكلام في الجزء التاسع.
(13) يونس (34).
(14) آل عمران (98).

فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول : (**لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ**)؟ [1] وصدهم عن السبيل ثم يقول : (**لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ**)؟ [2] وحال بينهم وبين الإيمان. فقال : (**وَما ذا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا**)؟ [3] وذهب بهم عن الرشد ، ثم قال : (**فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ**) [4] وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ، ثم قال : (**فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ**) [5].

وحاصل الكلام هاهنا : أن هذه الآيات تصريحها يدل على عدم المنع ، ولو كان العلم بالعدم والإخبار عن العدم مانعا ، لزم كذب هذه الآيات بأسرها.

الحجة الثانية : إن الله تعالى قال : (**رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ، لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**) [6] وقال : (**وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْناهُمْ بِعَذابٍ مِنْ قَبْلِهِ ، لَقالُوا : رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولاً ، فَنَتَّبِعَ آياتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزى**) [7] فلما بين الله تعالى أنه ما أبقى لهم عذرا إلا وقد أزاله عنهم ، فلو كان علمه بكفرهم ، وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الإيمان ، لكان ذلك من أعظم الأعذار ، وأقوى الوجوه الدافعة عنهم العقاب. ولما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع.

الحجة الثالثة : إنه تعالى حكى عن الكفار في «حم» السجدة. أنهم قالوا : (**قُلُوبُنا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونا إِلَيْهِ ، وَفِي آذانِنا وَقْرٌ**) [8] وإنما ذكر الله تعالى هذه الحكاية عنهم ذمّا لهم بسبب أنهم قالوا هذا القول ، ولو كان العلم بعدم الإيمان ، والخبر عن عدم الإيمان ، مانعا لهم عن الإيمان ، لكانوا صادقين في

---

(1) آل عمران (71).
(2) آل عمران (99).
(3) النساء (39).
(4) التكوير (26).
(5) المدثر (49).
(6) النساء (165).
(7) طه (134).
(8) فصلت (5).

ذلك ، ولو كـانوا صـادقين (في ذلـك) [1] لكـان ذمهم عليه باطلا فاسدا.

الحجة الرابعة : إنه تعـــالى إنما أنـــزل قوله : (**إِنَّ الَّذِينَ كَفَـرُوا**) [2] إلى قوله : (**لا يُؤْمِنُـونَ**) وإنما أنــزل قوله : (**لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**) [3] ذمّا لهم ، وزجــرا لهم عن الكفر ، وتقبيحا لفعلهم ، فلو كانوا ممنوعين عن الإيمان لما اسـتحقوا الـذم ، بل كـانوا معــذورين ، كما يكــون الأعمى معــذورا في أن لا يــرى ، والزمن في أن لا يمشي.

الحجة الخامسة : إن القــرآن إنما ليكــون حجة لله ولرسوله على الكفار ، لا ليكـون حجة للكفـار في إبطـال النبوة والتكليف ، فلو كان العلم والخـبر مانعا ، لكـان لهم أن يقولـوا : فلم أقــررت بـأن الله علم الكفر وأخـبر عن كوننا كافرين ، وهذا العلم والخبر من أقوى الموانـع؟ فلم يطلب المحال منا؟ ولم يأمرنا (بالمحال) [4] ومعلوم أنه لو كان العلم والخبر مانعا ، لكان هذا الكلام لا جـواب لله ولا للرسول عنه.

الحجة السادسة : إنه تعــالى قــال : (**نِعْمَ الْمَـوْلى وَنِعْمَ النَّصِيرُ**) [5] ولو كان مع كون الإيمان محال الوجود ، وكلفهم به ، ويعـــذبهم على تركه ، لم يكن نعم المـــولى ونعم النصير. بل كان بئس المولى وبئس النصير.

الحجة السـابعة : قـالوا : إنه تعـالى قـال : (**كَيْـفَ تَكْفُـرُونَ بِاللـهِ؟ وَكُنْتُمْ أَمْواتـاً فَأَحْيـاكُمْ**) [6] فلو كـان العلم والخبر مانعا ، لكان لهم أن يجيبوا عن هـذا السـؤال من ستة عشر وجها.

وذلك لأن مـذهب الجبرية أنه تعـالى خلق الكفر فيهم وأراده منهم ،

(1) على (س).
(2) البقرة (6).
(3) يس (7).
(4) من (س).
(5) الأنفال (40).
(6) البقرة (28).

وعلم [1] الكفر منهم وأخبر عن وجود الكفر فيهم. وكل واحدة من هذه الأربعة موجب تام لحصول الكفر. وأيضا : خلق فيهم مجموع القدرة والداعي الذي هو موجب الكفر. وأراد ذلك المجموع وعلمه وأخبر عنه ، وكل واحد من هذه الأربعة أيضا سبب تام لحصول الكفر، وأيضا : لم يخلق الإيمان فيهم وما أراده منهم. وما علمه منهم ، وما أخبر عنهم. وهذه الأربعة أيضا أسباب تامة ، وأيضا لم يخلق فيهم داعية الإيمان ولم يرده ، ولم يعلمه ولم يخبر عنه ، وكل واحد من هذه الأربعة أيضا سبب تام. فيثبت أن على قول الجبرية : حصل الجواب التام المسكت لقوله تعالى : (**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ**) [2]؟ من ستة عشر وجها. فيثبت أنه لو كان الخبر حقا ، لكان هذا السؤال باطلا.

الحجة الثامنة : إن هذه المدائح والزواجر غير مختصة بالقرآن ، بل هو موجود في جميع الكتب الإلهية ، ومذكور في سنة جميع الأنبياء والرسل ، ولو كان العلم والخبر مانعا ، لبطل الكل.

الحجة التاسعة : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم توجد. قال تعالى : (**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها**) [3] وقال : (**وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**) [4] وقال : (**وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ ، وَالْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ**) [5] وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال؟.

فهذا ما يتعلق بالدلائل السمعية.

وأما الدلائل العقلية فمن وجوه :

الحجة الأولى : إنه لو كان العلم بعدم الشيء مانعا من تكوينه ، لزم أن لا يكون الله قادرا على شيء أصلا ، لأن الذي علم الله وقوعه يكون واجب

(1) وخلق فيهم (س).
(2) البقرة (28).
(3) البقرة (286).
(4) الحج (78).
(5) الأعراف (157).

الوقــوع ، وما لم يعلم يكــون ممتنع الوقــوع. والــواجب لا قدرة على إيجاده ، لأنه لما كان واجب الوقوع ، فهو يقع ، سواء فعله القادر أو لم يفعلـه. وأما الممتنع فظـاهر أنه لا قـدرة عليه ، فيلـزم أن يقـال : إن الله تعـالى لا قـدرة له على شيء أصلا. ومعلوم أن الكلام في الحكمة والسـفه ، فرع على إثبات كونه قـادرا ، فـإن كـان هـذا الكلام يقـدح في كونه تعالى قادرا ، وجب أن يكون باطلا.

الحجة الثانية : إن العلم يتعلق بالشـــيء على ما هو عليه ، فإن كان ممكنا في نفسه ، علمه ممكنا ، وإن كـان واجبا ، علمه واجبا ، ولا شك أن الإيمـــان والكفر بحسب ماهيته وذاته ممكن الوجـــود ، فلو صـــار واجب الوجـــود بسبب العلم والخبر ، لزم كون العلم والخـبر مـؤثرين في تغير حال المعلـوم ، والمخـبر ، وفي تبـديل صـفته ، وذلك محال. فيثبت أن العلم والخـبر لا يوجبـان امتنـاع المعلـوم والمخبر.

الحجة الثالثة : إنه لو كـــان العلم والخـــبر مانعا من الفعل ، لما كـان العبد قـادرا على شـيء أصلا ، لأن الـذي علم الله وقوعه ، كان واجب الوقـوع ، والـواجب لا قـدرة عليـه. والـذي علم عدمه كـان ممتنع الوقـوع ، والممتنع لا قـدرة عليه ، فـوجب أن لا يكـون العبد قـادرا على شـيء أصلا ، فيلــزم أن تكــون حركاته وســكناته جارية مجــرى الحركات الاضطرارية للحيوانات. لكنا بالبديهة نعلم فسـاد ذلك ، فإن من رمى في وجه إنسان بـآجرة حـتى شـجّه ، فإنه يـذم الـرامي ولا يـذم الوجه ، ويـدرك بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت الآجـرّة عليه من السـقف ، وما بين ما إذا رمى بالقصد إنسان وجهه بالآجرة ، ولذلك فإن العقلاء ببـداءة عقـولهم يـدركون الفـرق بين مـدح المحسن وذم المسـيء ، ويلتمسـون ويـأمرون ويعـاتبون ويقولـون : لم فعلت؟ ولم تركت؟ فيثبت أن العلم والخـبر لو كـان مانعا من الفعل ، لما صح المـدح والــذم البتة ، وثبت أن حسن المدح والذم معلـوم بالضـرورة ، فـوجب أن لا يكـون ذلك العلم والخبر مانعا من الفعل.

الحجة الرابعة : لو كـــان العلم بالعـــدم [1] مانعا من الوجود ، لكان أمر

(1) العلم بالعلم (م).

الكافر بالإيمان أمرا بإعـدام علمه ، وكما أنه لا يليق به أن يـأمر عبـاده بإعـدام ذاته ، فكـذلك لا يليق به أن يـأمرهم بإعــدام علمه ، لأنه كما أن إعــدام ذاته محــال (فكــذلك إعــدام علم الله محــال) [1] فلا جــرم لم يــرد الأمر به ، فكـذلك إعـدام علمه محـال ، فـوجب أن لا يـرد الأمر بـه، وحيث ورد الأمر ، بهذه الأفعال ، علمنا أن العلم والخبر لا يمنعان من الفعل.

الحجة الخامسة : الإيمـــــــــان في نفسه من قبيل الممكنـات والجـائزات (نظـرا إلى ذاته ، فـوجب أن يعلمه الله تعــالى من الممكنــات الجــائزات) [2] إذ لو لم يعلمه كـذلك لصـار ذلك العلم جهلا ، وهو محـال. وإذا علمه الله من الممكنــات الجــائزات الــتي لا يمتنع وجودها وعــدمها البتة ، فلو صـار بسـبب ذلك العلم واجبا ، وجب أن يكـون ذلك العلم موجبا ، لكونه من الممكنــــــات ، ولكونه من الواجبات فيجتمع النقيضان ، وهو محال.

الحجة السادسة : إن الأمر بالمحال سفه وعبث ، فلو جاز ورود الشرع به ، لجاز أيضا وروده بكل أنواع السفه ، وحينئذ يلــــزم أن لا يمتنع وروده بإظهــــار المعجز على الكــاذبين ، وأن لا يمتنع أيضا أن لا يفي بوعــده ووعيــده وحينئذ تبطل النبوة والتكليف.

الحجة السـابعة : لو جـاز ورود الأمر بالمحـال [3] في هـذه الصـورة لجـاز أمر الأعمى بنقط المصـاحف ، وأمر الــزمن أن يطــير في الهــواء ، وأن يقــال لمن قيد يــداه ورجلاه ، وألقى من شــــــــاهق جبل : لم لم تطر إلى السموات؟ ولمّا لم يجز شيء من ذلك في العقول. علمنا أنه لا يجـــوز الأمر بالمحـــال ، وذلك يـــدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل.

الحجة الثامنة : إنه لو جاز ذلك لجـاز بعثة الأنبيـاء إلى الجمـادات ، وإنــزال الكتب عليها ، وإنــزال الملائكة لتبليغ التكـاليف إليها حـالا بعد حـال ، ومعلـوم أن ذلك سـخرية واستهزاء بالدين.

---

(1) من (م).
(2) من (م).
(3) بالمحال من (س).

الحجة التاسعة : إن العلم بوجود الشــيء ، لو اقتضى وجوب وجوده لأغنى العلم عن القدرة ، والإرادة ، فـوجب أن لا يكون الله قادرا مريدا مختارا. وقد ذكرنا : أن الكلام في الحكمة والسـفه فـرع على الكلام في إثبـات القـادر المختار.

فهذه جملة الوجوه العقلية التي يمكن ذكرها في بيان أن العلم والخبر لا يمنعان من الفعل.

المقـام الثـاني : الجـواب التفصـيلي عن ذلك الكلام :

ومجموع ما ذكره الناس ثلاثة أوجه :

الأول : وهو طريقة أبي علي وأبي هاشم واختيـــــار القاضي عبد الجبـــار بن أحمد ، وهو أنه إذا قيل لهم : لو وقع خلاف معلـــوم الله ، لـــزم أن ينقلب علم الله جهلا. فقـــالوا : خطأ قـــول من يقـــول : إنه ينقلب علمه جهلا ، وخطأ قول من يقول : إنه لا ينقلب ، ولكن يجب الإمساك عن القولين.

الوجه الثاني في الجـواب : طريقة الكعـبي ، واختيـار أبي الحسـين البصـري وهو أن العلم يتبع المعلـوم. فـإذا فرضــنا أن الواقع من العبد هو الإيمــان ، لــزم أن يكــون الحاصل في الأزل هو العلم بوجود الإيمان. وإذا فرضنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلا عن الإيمان ، لزم أن يكـون الحاصل في الأزل هو العلم بوجــود الكفر بــدلا عن العلم بوجود الإيمان. فهذا فـرض علم بـدلا عن علم آخر ، لا أنه يتغير [1] علم الله.

وهـذان الجوابـان هما اللـذان عليهما اعتمـاد جمهـور المعتزلة.

والوجه الثـالث من الجـواب : وهو طريقة هشـام بن الحكم ، وهو أنه تعـــالى كـــان في الأزل عالما بحقـــائق الأشـياء وبماهيتها ، وكـان عالما بأنه تعـالى يحـدثها مـرارا كثــيرة ، وأما العلم بتلك التفاصــيل وبتلك الأحــوال ، فما كان حاصلا في الأزل

(1) يتعين (م).

البتــة. وإنما يحــدث العلم بها عند حــدوثها وذلك لأن ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم، لكن بشـرط حصـول ذلك المعلـوم على ذلك الوجه ، فـإذا حصل ذلك المعلـوم على ذلك الوجه ، فقد حصل الموجب مع شرط الإيجـاب. فلا جــرم يحــدث ذلك العلم. وإذا منعنا كونه تعـالى عالما بهذه الجزئيات في الأزل. فقد زال هذا الإشكال.

وهذا منتهى البحث في هذا الباب.

واعلم ان الجــواب الأول من هــذه الأجوبة الثلاثة في غاية الضــعف. وذلك لأنهم إذا أرادوا : أن النفي والإثبــات بـاطلان في نفس الأمر ، كـان هـذا قـولا بإثبـات واسـطة بينهمــا. وبديهة العقل دافعة لـذلك. وإن أرادوا به : أنهم لا يذكرونه باللفظ واللســان ، فــالإلزام ما ورد على لفظهم وكلامهم. وإنما ورد على هذا البحث في نفسه.

أما الجواب الثاني : فهو أيضا في غاية الضعف. وذلك لأنه لا نــزاع أنه مـتى كـان الواقع هو صـدور الإيمـان عن العبد كان الواقع هو علم الله بوجـود الإيمـان. ومـتى كـان الواقع هو صـدور الكفر عن العبد كـان الواقع هو علم الله بوجود الكفر. إلا أن هذه القضية شرطية.

فــإن قولنا : إن كــان الصــادر عن العبد كــذا ، كــان الحاصل في حق الله هو العلم بكـــذا. لا شك أنه قضـــية شرطية ، إلا أنه نقـول : هل حصل لله تعـالى علم بوقـوع أحد الطرفين أو لم يحصل؟

فإن لم يحصل فهـذا هو قـول هشـام بن الحكم ، وإن حصل فنقــول : لما كــان العلم في نفسه واقعا على وجه خاص وكونه علما مشروط بكونه [1] ذلك العلم ، فلو تغـير المعلوم لزم لا محالة تغـير العلم وهو محـال من وجهين : الأول : إن انقلاب علم الله جهلا : محال. والثاني: إن علم الله ، كـان علما قبل تغـير هـذا المعلـوم (فعند تغـير هـذا لمعلوم ، يلزم أن ينقلب ذلك العلم عن كونه علما في

(1) بوقوع (س).

الزمان الماضي) [1] فيلزم حدوث تغير الشـيء عن صـفته التي كانت حاصلة ، وأن يقع ذلك التغير في الزمان ، وهذا مما لا يقبله العقل البتة. وأيضا : فالعلم بالوقوع مشـروط بالوقوع ، فإذا حصل العلم بوقـوع الكفر فقد حصل وقـوع الكفر (فلو فرضـنا مع ذلك العلم عـدم حصـول الكفر ، فحينئذ يلـزم أن يحصل عـدم الكفر مع حصـول الكفـر) [2] وذلك جمع بين النقيضين ، وهو محال.

وأما الجواب الثالث : وهو قول هشام بن الحكم : إنه تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وقوعها. فهـذا قـول قد أطبق أكثر المسلمين على عدم الالتفات إليـه. واتفقـوا على أنه يجب تنزيهه تعـالى عنه ، وإن كـان لا خلاص عن تلك العقيدة البتة إلا بالتزامه.

فهـذا حاصل الكلام في هـذا البـاب (والله أعلم بالصواب) [3].

(1) من (م).
(2) من (م).
(3) من (م).

الفصل التاسع

في

ذكر أنواع أخر من الدلائل على فساد القول

بتحسين العقل وتقبيحه في أفعال الله وفي أحكامه

فالحجة الأولى [1] : أن نقول : لو جـرى حكم تحسـين العقل وتقبيحه في أفعـــــال الله ، وفي أحكامه لقبح منه تكليف من علم أنه يكفر. وهذا باطل فذاك باطل.

بين الملازمة : إنا لا نــدعي هاهنا أن صــدور الإيمــان منه ممتنع ، إلا أنا نقـــول : إن هـــذا التكليف قـــبيح في الشاهد. وبيان ذلك بأمثلة :

المثـال الأول : أن من بـنى رباطا في مفـازة مهلكة ، وعلم علما يقينا لا ريب فيه أنه مــتى بــنى ذلك الربــاط ، فــإن اللصــوص وقطــاع الطريق يتخــذون قلعة حصــينة لأنفسهم ويعظم ضررهم على الناس ، ويتعذر بسبب ذلك الربـاط قهـرهم ومنعهم. ثم إنه مع هـذا اليقين يبـني ذلك الرباط ويقول : ما أردت منه إلا أن يجتمع أولئك اللصوص فيه ، ويتركون اللصوصـية ويؤمنـون الطرقـات ، ويعينـون القوافل على ما لهم من المهمــات والخــيرات ، فكل من اعتقد فيه أنه مع ذلك اليقين بنى ذلك الربــاط قضى عليه بكونه ساعيا في فتح بـاب الآفـات ، والمخافـات ويكذبونه في قوله : إني ما قصدت إلا الخير والنفع فكذا هاهنا.

المثال الثاني : كل من جمع بين عبيـده وإمائه ، وزين البعض في عين

(1) في الأصل : الفصل الثاني والعشرون.

البعض ، ورغب البعض في البعض على أقصى الوجـــوه ، ثم وضع عنــــــدهم كل ما يحتــــــاجون إليه من الأطعمة والأشــربة وحصل في قلــوبهم شــهوة أن يفجر بعضــهم بالبعض ، وقوى تلك الشـهوة ، وأزال الموانـع. ثم يقـول : إني إنما فعلت ذلك حــــتى يجتهد كل واحد منهم في منع نفسه عن تلك الشـهوات ، حـتى يسـتوجب مزيد الثـواب والكرامــــة. ثم إنه يعلم علما يقينا أنه لا تحصل هــــذه العصــمة والطهــارة البتة ، وأن الحاصل ليس إلا الفجــور والفسق ، فإن كل أحد يكذبه في دعواه ، ويقول له : إنك ما أردت إلّا فتح باب الفجور والشرور.

المثال الثالث : من دفع سكينا إلى عبده ، وعلم يقينا أنه متى دفع ذلك السكين إليه فإنه يقتل به ولــده ، ثم إنه مع هذا اليقين ، يقـول : إني إنما دفعت هـذا السـكين إليه ليقتل به عــدوا لي [1]. فــإن كل أحد يكذبه ، ويقــول : إنك لما علمت علما يقينا أنه لا يقتل بذلك السكين إلا ولــدك ، ثم إنك دفعته إليه ، وأزلت عنه جميع الموانع من قتل ولدك. دل هذا على أنك كنت ساعيا في قتل ولدك.

المثال الرابع : من وقع في بـئر ، فـألقى إنسـان إليه حبلا. ويعلم هــذا الملقى يقينا أنه مــتى ألقى الحبل إليه ، فإنه يخنق بذلك الحبل نفســه. ثم إنه مع هـذا اليقين ألقى ذلك الحبل إليه ، حكم كل أحد بأنه إنما ألقـــاه إليه ليقتل به نفسه.

المثـال الخـامس : قـال محمد بن زكريا الـرازيّ. في المنــاظرة الطويلة الــتي دارت بينه وبين الكعــبي [2] : إن رجلا لو علم ابنه السباحة حـتى تمهر فيها ، ثم كلفه عبـور نهر ، ليصل إلى موضع فيه دواء يشفيه من مــرض به ، إلا أنه عالم بأن ابنه هذا سيمسك عن السباحة باختياره حتى يصـير ذلك سـببا لغرقه ، ثم إنه مع هـذا العلم يـأمر ولـده بالسـباحة ، ولم يمنعه منه أشد المنع ، فإنه يعد ذلك الأب عاق ، غير ناظر لذلك الولد. ولا مريدا للأمر الأصلح له.

---

(1) لله (س).
(2) الكلبي (م).

ثم قال : فإن قيل : هذا ليس بمثال لفعل الله تعالى. وإنما المثـال فيه : رجل له بنـون وعلمهم السـباحة ، ثم أمرهم أن يعبروا نهـرا إلى بلـدة فيها حـاجتهم ليصـيبوها ، وكـان عالما بـأن فيهم من يختـار تغريق نفسـه. فههنا لا يجب على ذلك الأب النـاظر الـرحيم أن يحـرم الواصـلين من أجل الهالكين.

ثم أجـاب محمد بن زكريا ، فقـال : إن هـذا المثـال لا يصح إلا بشرائط :

الأول : أن يكون هذا الأب ليس هو الذي أحـوج أولئك الأولاد إلى طلب الشـيء الـذي لا يوجد إلا ما وراء النهـر. أما لو كـان هو الـذي أحـوجهم إلى ذلك الشـيء ، ثم إنه يكلفهم العبور لوجدان ذلك الشـيء كـان هو الـذي عـرض ذلك الولد للتفريق. ومعلـوم أن الله تعـالى هو الـذي خلق الحاجة والشهوة في قلوب الناس فلما أدخلهم دار الدنيا ، وكلفهم بالتكـاليف الشـاقة ، وبالامتنـاع عن المشـتهيات اللذيـذة ، مع علمه تعـالى بـأنهم لا يتركونها ، بل يقـدمون عليها ويصـيرون مسـتحقين للعقـاب الشـديد ، بسـبب إقدامهم عليها ، كان في الحقيقة هو الذي ألقاهم في تلك المحنة.

والشرط الثاني : أن يكون الأب غـير عـالم علما يقينا بأن ولده يسـعى في تغريق نفسـه، فإنه لو علم ذلك يقينا فإنه يصح [1] منه أمر ذلك الولد بالعبور. والله سبحانه كان عالما علما يقينا مـبرأ عن الشك بـأن الكـافر يسـعى في تغريق نفسه بسبب كفره.

الشرط الثالث : أن يكون ذلك الأب [2] عـاجزا عن أن يخص بـذلك التكليف أولئك الـذين يعلم من حـالهم أنهم يصلون إلى المصلحة والخير ، فلأجل هذه الضـرورة يـأمر الكل بـالعبور ، أما الله سـبحانه فهو قـادر على أن يخلق الـذين يعلم من حـالهم أنهم يطيعـون ولا يخلق أحـدا من الـذين يعلم من حـالهم أنه لو خلقهم لكفـروا به ، واستوجبوا العقاب العظيم.

---

(1) من المحتمل أن الكلمة لا يصح.
(2) الإنسان (س).

والشـرط الرابع : أن يعلم ذلك الأب أن النفع الواصل إلى المصلحين أكثر من الضـرر الواصل إلى المفسـدين ، فإن ترجيح الجانب الأغلب هو الواجب في العقول. وهاهنا الفائـدة في الخلق وفي التكليف وجـدان اللـذة ، ومعلـوم أنه ليس في فواتها ضـرر ، بـدليل [1] أنه في حاله العـدم كانت هذه اللذة فائتة مع أنه لا ضرر. وأما المضار الناشئة من الخلق والتكليف فهي العـذاب [2] الـدائم. ومعلـوم أن هذه المضرة أعظم من تلك المنفعة ، فكـان الـواجب في حكم تحســين العقل وتقبيحه تـــرك الخلق والتكليف لئلا تلزم هذه المضار العظيمة.

الشرط الخـامس : أن يكـون المصـلحون أكـثر عـددا من المفســدين ، فإنه لو كـــان الأمر بالضد لما جـــاز ، ومعلوم أن الكفـار أكـثر عـددا من المسـلمين ، والفسـاق من المسلمين أكثر عددا من الصـالحين منهم ، فيثبت بما ذكرنا : أن المثـال الـذي يـذكره المعتزلة إنما يحس لهـذه الشرائط الخمسة.

والكل ثابت في مسـألتنا ، فيثبت أنه لو كـان تحسـين العقل وتقبيحه جاريا في أفعال الله ، وفي أحكامه لـوجب القطع بقبح تكليف من علم الله أنه يكفر.

واعلم أن حاصل الجواب عنه يرجع إلى طريقين :

الطريق الأول : وعليه اعتمـــاد جمهـــور المعتزلة في هـذه المضـايق أن قـالوا : الخلق والتكليف [3] (كما حصلا في حق من كفر ، فكذلك حصلا في حق من أطـاع. وذلك يـدل على أن الخلق والتكليـف) [4] ليسا سـببين لحصـول الكفر والمعصـية. إذا ثبت هـذا فنقـول : كل ما صـدر عن الله تعالى من الخلق والتكليف فإنه محض الإحسان ، لأنه تعـالى أقـدر الكـافر على الإيمـان ، وأزاح أعـذاره وعلله ، وكـــان هـــذا التكليف تعريضا منه تعـــالى للكـــافر لأعظم المنافع. أما وقوعه في الكفر فليس ذلك من الله تعالى ، بل كان من قبل نفسه. فلهذا

---

(1) بدليل أن (م).
(2) العدل (س).
(3) والتكوين (س).
(4) من (م).

الســـــبب قلنا : التكليف من علم الله منه أنه يكفر ليس بقبيح. وهذا هو الطريق [1] الذي عليه يعولون.

والطريق الثاني : طريقة هشام بن الحكم. وهي : أن هذه الإشكالات إنما تلزم لو قلنا : إنه كان عالما في الأزل بأن فلانا يكفر ، فإذا لم نقل بذلك ، بل قلنا : إنه تعـالى لا يعلم هذه الجزئيات إلا عند وقوعها اندفع الإشكال.

والجواب : عن الأول [2] من وجهين :

الأول : لا نسـلم أنه تعـالى سـوّى بين المـؤمن وبين الكافر. والدليل عليه : أنه لو كان الكافر مسـاويا للمـؤمن في الذكاء والبلادة. وفي الإنصاف وعـدم الإنصـاف ، وفي الأعـوان الخارجية وعـدمهم ، لكـان الـدليل الـذي سـمعه المؤمن واسـتفاد منه العلم بالمـدلول ، إذا سـمعه الكـافر وجب أن يستفيد منه ذلك المطلوب ، فلما لم يكن كـذلك علمنا أن ذلك التفاوت إنما وقع للتفاوت في قوة الخــاطر وبلادته. وإن استويا في ذلك لكنهما تفاوتا (في الرغبة في طلب العلم ، وإن اســـــتويا فيه لكنهمـــــا) [3] تفاوتا في المصابرة على مشاق طلب العلم ، أو إن استويا ، لكنهما تفاوتا في كيفية المـزاج في كـون أحـدهما صـفراويا حـاد المزاج ، محبا للخصـومة والشـغب ، وكـون الآخر بلغميا ، بليد المـزاج ، سـريع الانقيـاد للغـير ، وإن اسـتويا في كل ذلك ، لكنهما تفاوتا في وجــدان العلم والكتــاب والزمــان وفراغ البـال. فـإن بتقـدير حصـول الاسـتواء في كل هـذه الأمـور ، يمتنع وقـوع التفـاوت في العلم والجهل والإقـرار والإنكار والإنصاف والعناد.

فيثبت بما ذكرنا : أن الـذي يدعيه هـؤلاء المعتزلة من التسـوية بين المـؤمن والكـافر في جميع الأمـور : باطل ، بعيد عن الدلائل والاعتبارات [4]

والوجه الثـاني في الجـواب : إن المبـادي والوسـائل إنما تراد لغاياتها

(1) الحرف (م).
(2) الطريق الأول.
(3) من (م ، س).
(4) لزيادة بيان اقرأ الجزء التاسع من المطالب العالية.

ومقاصـــدها ، والأمـــور إنما تعتـــبر بخواتيمها ، فهب أنه سـبحانه سـوى بين الكل في جميع هـذه الأمـور لكن لما كـان المقصـود من جميع هـذه الأمـور وصـول العبد إلى الخيرات والسعادات ، وعلم الله سبحانه أن هذا المقصود لا يحصل ، بل الحاصل ضـــده ، وهو الضـــرر الـــدائم ، والعقـاب الشـديد في الـدنيا وفي الآخـرة. مثل أن يكـون الكــافر فقــيرا أعمى ، مبتلي بــأنواع المحن، والآلام في الـدنيا ، ثم لما مـات نقل إلى الـدرك الأسـفل من النـار ، فهــذا الإنســان لم يســتفد من هــذه الحيــاة ، ومن هــذا التكليف إلا العنـاء والبلاء ، والشـدائد والمكـاره في الـدنيا والآخرة. وإذا كان كذلك فالإله الخالق العالم بعواقب هذه الأمور ، علم أن تعريضه إياه للمنـافع العالية لا يفضي إلى حصــول شــيء منها ، فكــان ذلك التعــريض توسلا إلى تحصيل المطلوب بوسيلة حصل الجـزم بأنه لا يفضي إليها ، بل يفضي إلى أضـــدادها ، والإقـــدام على مثل هـــذه الوسيلة قبيح في العقول. فلو كان حكم العقل بالتحسـين والتقبيح معتبرا في أفعـال الله ، وفي أحكامه لـوجب قبح التخليق وقبح التكليف. وحيث لم يكن الأمر كـذلك ، علمنا أن العقل معزول عن الحكم بالتحسين والتقبيح في أفعال الله وفي أحكامه. وهو المطلوب.

الحجة الثانية : لو كان تقـبيح العقل وتحسـينه معتـبرا في أفعـــال الله وفي أحكامه لـــزم أن يقبح منه الخلـــق. وذلك باطل. فهذا باطل. بيان الشرطية : أن الأحـداث إما أن يكـون لنفع ومصـلحة ، أولا لمصـلحة .. والأول باطـل. لأن ذلك النفع إما أن يكـــون عائـــدا إلى الخـــالق أو إلى المخلوق.

والأول : باطل لوجهين : الأول : إن ذلك يــوجب كونه تعالى محتاجا وهو محـال. والثـاني : إن تلك الحجة إما أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن كـانت قديمة وجب أن يحصل تخليق العـــالم قبل ما وقع ، لأن المقتضى للتخليق ، لما كـان هو تلك الحاجة وكـانت تلك الحاجة حاصـلة قبل ذلك الــوقت ، فحينئذ يكــون المقتضى لحــدوث ذلك الحــادث حاصلا قبل حـدوث ذلك الحـادث ، سـليما عن المعـارض. فوجب أن يحدث ذلك الحادث قبل أن يحدث وذلك محال. وإما إن كـــانت الحاجة حادثة عـــاد الكلام في المقتضى لحدوث الحاجة ، ولزم التسلسل.

وأما القسم الثــاني : وهو أن يقــال : إنه تعــالى إنما أحدث العالم لنفع عائد إلى المخلـوق فهـذا أيضا : باطـل. ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه ما كان في العدم شيء يحتـاج إلى شـيء حتى يكون الإيجاد إحسانا إليه ، بل نقول : إن ذلك يـوجب الدور ، لأنه لا يصير المخلوق موجـودا إلا بإيجـاد الخـالق ، ولا يحصل إيجـاد الخـالق إلا إذا كـان إحسـانا ، ولا يكــون إحسانا إلا إذا كان ذلك المخلوق موجودا ، حتى يكون ذلك الإيجـاد إحسـانا إليه ، فيثبت أن هـذا يـوجب الـدور. وأنه محال.

والثـاني : إن الإحسـان لا يكـون إحسـانا إلا إذا كـان مسبوقا بحصول الحاجة والشهوة فيتقابل هذا النفع بــذلك الضرر السابق ، وذلك يقـدح في كونه إحسـانا. وقد سـبق تقرير هذا الكلام بالاستقصاء.

والثـــالث : وهو أن ذلك الإحســـان إما أن يحصل في الدنيا ، أو في الآخرة. أما في الدنيا فباطل. لأنها دار البلاء والشقاء والغموم والهمـوم ، وحصـول الأخلاف [1] المؤذية كالحرص والحاجة. وأما في الآخرة فـالأكثرون هم الكفـار وهم [2] أهل العذاب الدائم.

وأما القسم الثـالث : وهو أن يقـال : إنه تعـالى خلق الخلق لا لنفع أصلا :

فهذا عبث ، وهو قبيح في العقول.

فيثبت بما ذكرنا : أن حكم العقل في التحسـين والتقبيح لو كان معتـبرا في أفعـال الله وفي أحكامه لقبح من الله الخلق ، وحيث لم يكن كـذلك ، علمنا أنه باطـل. والله أعلم.

الحجة الثالثة : لو كـان حكم العقل بالتحسـين معتـبرا في أفعال الله تعالى ، وفي أفعاله لقبح من الله أن يقول للعبد : إن فعلت الفعل الفلاني أو تـــركت الفعل الفلاني عاقبتك. وبالاتفاق هذا لا يقبح ، فوجب أن يكون العقل

(1) الأخلاق (س).
(2) وهم (س).

معزولا في هذا الحكم. بيان الملازمة : أنه تعـالى إذا قـال لعبـــده إن فعلت الفعل الفلاني أو تـــركت الفعل الفلاني عاقبتك ، فللعبد أن يقول : يا إله العـالمين. أتعـذبني لأجل منفعة تعود إليك؟ أو إلى ، أو إلى ثالث. فإن عذبتني على الفعل الفلاني أو على الـــترك الفلاني ، لنفع يعـــود إليك فأنت محتاج وطالب لجـرّ المنفعة ولـدفع المضـرة. وهـذا محال. وأيضا : هب أنك محتـاج ولكن من البعيد أن تكـون في الحاجة والفقر إلى حيث تنتفع بالأعمال الحقيرة الـتي آتى بها في الصلاة أو في غيرها. (هــذا هو القسم الأول)[1].

وأما القسم الثاني : وهو أنك تعذبني على فعل كـذا ، أو على تـــرك كـــذا. لأجل أن ذلك الفعل أو ذلك الـــترك اقتضى فــوت بعض المنــافع عــني. فهــذا متنــاقض. لأن حاصل الكلام يصير إلى أنه يقال للعبد : ما كان لي غرض في أمـرك بالفعل الفلاني ، وفي نهيك عن الفعل الفلاني. إلا أن يحصل لك منه نفع ، أو ينــدفع عنك بسـببه ضـرر ، فلما لم تسع في تحصـيل ذلك النفع لنفسك ، فأنا أعـذبك أبد الآبـــاد ، لأجل أنك قصـــرت في تحصـــيل ذلك النفع لنفسك. وهذا متناقض لأن المقصود من السعي في حمله على تحصيل ذلك النفع لنفسه أن ينتفع به. وأهم المهمات له : اندفاع الضـرر ، فاتصـال الضـرر العظيم إليه حملا له على أن يسعى في تحصـيل النفع لنفســه. كلام متنـاقض. ومثاله : أن يقول الرجل لعبـده : اجتهد في تحصـيل دينـار لنفسك ، لأجل أن يعــود نفع ذلك الـدينار إليــك. فــإن لم تفعل ذلك فإني أقطع أعضاءك بمقاريض من النـار ، لأجل أنك قصرت في تحصيل ذلك الـدينار لنفسـك. ومعلـوم أن هـــذا الكلام في غاية الفســاد ، وأيضا : فلا نـــزاع في أنه يحسن من الله تعالى أن يتفضل بأنواع المنافع إنما الــذي يتوقف حصوله على التكليف اسـتحقاق التعظيم ، ولا شك أن حصـول هـذا الاسـتحقاق من الأمـور الـتي ليست من المهمات الأصلية ، ولا من الحاجات الضرورية ، فإذا قصر العبد في التكاليف فحينئذ يفوته هذا الاستحقاق ،

(1) زيادة.

فتعذيبه عليه يقتضي إلحـاق أعظم المضـار به ، لأجل أنه قصر في تحصيل منفعة غير ضرورية لنفسـه. ومعلـوم أنه متناقض.

وأما القسم الثـالث : وهو أن يعذبه الله تعـالى لأجل أن يحصل بواسـطته نفع لغـيره. فهـذا محض الظلم ، لأن الظالم لا يفعل شيئا إلا أن يلحق الضـرر بغـيره ، لأجل أن يلحق النفع بنفسه. والله متعالي عن الظلم.

وأما القسم الرابع : وهو أنه تعالى يلحق العقاب بهـذا العبد ، لا لشيء من هذه الأقسام الثلاثة. فهذا أيضا محض الظلم ولا يبقى معه اعتبار البتة بتحسين العقل وتقبيحه.

واعلمـ أن السيد إذا أمر عبده في الشاهد بفعل. فما أطاعه ، فإنه يحسن من السـيد إيـذاء ذلك العبد وإيلامـه. وذلك لأن السـيد يقـول : إنما أمرتك بالفعل الفلاني لأجل أن أسـتفيد من ذلك الفعل ، نفعا بنفسي فلما لم تـأت بذلك الفعل ، فقد بقيت محروما من ذلك النفع ، فأعاقبك لأجل أنك سـعيت في تفـويت النفع علي. وهـذا في حق الله تعالى محـال ، لأنه يمتنع أن ينتفع بأفعـال العبـاد. فلم يبق إلا أن يقـال : إنه تعـالى إنما أمـرهم ، وإنما نهـاهم لمنافع عائدة إليهم. وقد بينا أنه متى كان الأمر كذلك فإنه (لا) [1] يقبح من الله تعالى أن يعاقبهم على ترك الواجب ، أو على فعل الحرام ، فظهر الفرق بين البابين [2].

الحجة الرابعة : لو كـان حكم العقل معتـبرا لقبح من الله تعالى تعذيب الكفار والعصاة وهذا باطل فذاك باطل. بيان الشرطية : إن المنفعة الحاصلة من ذلك التعذيب إما أن ترجع إلى الله أو إلى ذلك العبد المعذب. أو إلى غـيره ، والأقسـام الثلاثة باطلـة. أما الأول : فلأن إله العـالم متعـالي عن النفع والضـرر ، والثـاني أيضا باطل ، لأن العذاب الخالص الدائم لا يكون نفعا ، والثالث

---

(1) فإنه يقبح [الأصل].
(2) بين الناس (م).

أيضا : باطل لأن تعذيب الإنسان لأجل أن يصل بسببه نفع إلى الغـير ظلم ، ولأنه ليس تعـذيب هـذا ، لأجل اتصـال النفع إلى الآخــــرين ، أولى من الضد ، فيثبت أن هــــذا التعذيب قبيح في العقـول ، بخلاف الشـاهد ، فـإن السـيد إنما يحسن منه تـأديب عبـده وتعذيبه في بعض الوجـوه ، لأن السـيد يتـأذى بإسـاءة العبد إليه ، ويبقى حب الانتقـام في قلبه ، فـإذا انتقم من ذلك العبد ، فإنه يتخلص بسـبب ذلك الانتقام من الغم الذي كـان حاصلا في قلبـه. وأيضا : فــــإذا أدب العبد وهذبه ، عـــاد العبد إلى المواظبة على الأفعال النافعة لذلك السيد. أما الإله تعالى فإنه منزه عن الضــرر الحاصل بســبب حب الانتقــام ، ومتعــالي عن أن ينتفع بحسن آداب العبد ، أو يتضـرر بسـوء أفعالـه. فظهر الفرق. والله أعلم.

الحجة الخامسة : قال أهل العلم : نفرض امرأة كـان لها ثلاثة أولاد ، أحدهم مات في كبره وكان مؤمنا زاهـدا ، والثاني مـات في كـبره ، وكـان كـافرا فاسـقا. والثـالث : مات في صغره. فسـألوا أبا علي الجبـائي رئيس المعتزلة عن حـالهم. فقـال : أما الزاهد ففي أعـالي الجنـة. وأما الكافر ففي دركات النار. وأما الصغير فمن أهل السـلامة. فقال السائل : إن أراد ذلك الصبي أن يذهب إلى درجـات الجنة ، في الموضع الذي هو موضع أخيه المؤمن الزاهـد. هل يمكنه منه؟ فقـال الجبـائي : لا. لأنه يقـال : إن أخـاك إنما وصل إلى تلك الــدرجات بســبب زهــده وعلمه ، ولم يحصل لك ذلك ، فكيف تصل إليــه؟ فقــال الســائل : فلو قـال ذلك الصـبي : إلهي ليس الـذنب مـني ، لأنك أمتـني قبل البلوغ ، بل كـان من الـواجب عليك أن تمهلـني حـتى إذا بلغت أتيت بالطاعات والعبادات الكثيرة مثل ما أتى به الأخ الزاهـد. فقـال الجبـائي : إن الله تعـالى يقـول : كنت أعلم أنك لو بلغت لكفــرت ، ولصــرت مســتحقا للنــار ، فـراعيت مصـلحتك وأمتك قبل البلـوغ حـتى لا تكـون من أهل النـار. فقـال السـائل : فلو أن الأخ الكـافر يقـول : يا إلهي كما علمت من حــال ذلك الأخر الصــغير أنه لو بلغ لكفر ، ولاســتحق العقــاب فكــذلك علمت من حــالي أن الأمر كذلك ، فلم راعيت مصلحته؟ وما راعيت مصلحتي؟ فلما ذكر السائل هذا السؤال انقطع

الجبائي. وعجز عن الجواب.

ثم إن أبا الحسين البصري بعد خمسة أدوار ـ أورد هذه المناظرة في كتاب (القدر) [1] وقال : نحن لا نرضى في هذه المسألة بهذه الأجوبة. ولأصحابنا في الجواب عن ذلك طريقان:

أما من لم يوجب الأصلح في الدنيا ، فإنه يقول : إن الله تعالى يقول للمؤمن والكافر: إني كلفتكما ، والمقصود من ذلك التكليف تعريضكما للمنافع العظيمة ، فهذا الزاهد أحسن الاختيار ففاز بالنجاة وهذا الكافر أساء الاختيار ، فوقع في العذاب. فإذا قال الطفل : فهلا كلفتني؟ فيقول الله تعالى : هذا التكليف بفضلي ، وليس يجب إذا تفضلت على أحد ، أن أتفضل على كل أحد لأن للمتفضل أن يتفضل ، وله أن لا يتفضل. فإلزامك أيها الصبي أن أتفضل عليك لا محالة غير لازم ، وليس للكافر أن يقول : هلا اخترمتني؟ لأنا لم نقل : إنه يجب عليه اخترام الطفل ، لأجل أنه علم أنه يكفر فيلزم منه اخترام كل من يكفر لأنه ليس يلزمه التفضيل ولا يجب إذا لم يتفضل على الطفل بالتكليف [2] أن لا يتفضل على غيره ، لما ذكرنا أن ترك التفضل في حق واحد ، لا يوجب تركه في حق غيره. فظهر (الفرق ، وظهر) [3] أن مع هذا الجواب لا تلزم تلك الحجة.

وأما من قال : بوجوب الأصلح فإنه يقول : إنما كلف الله تعالى المؤمن لأنه علم أنه يؤمن ، ويصل إلى الثواب. وليس في بلوغه وتكليفه مفسدة لأحد من المكلفين. وأما الطفل فإنه لو كلفه وبلغ ، لكان ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين ، فظهر الفرق.

هذا تمام ما أورده أبو الحسين البصري في كتاب «القدر».

---

(1) القدر ـ بضم القاف وفتح الدال المهملة ـ
(2) بالتكليف (م ، س).
(3) من (س).

وقـال مولانا الـداعي إلى الله ــ رحمهالله عليه ــ [1] هذان الجوابان ضعيفان جدا.

أما الأول : فلأن الـــداعي لفعل التفضل لما كـــان بالنسبة إلى الشخصين على التساوي، ولو تـرجح أحـدهما على الآخر لحصل الرجحان من غير المـرجح. وهو محـال. على ما بيناه في باب الدواعي والصـوارف ، فـإن حصـول الفعل بدون الداعي محال. وهذا بخلاف الحال في الشاهد لأنه إذا تفضل على فقـــير فإنه لا يلـــزم أن يتفضل على الفقـــير الآخر ، لأجل أن الفعل في المـــرة الثانية يكـــون أشق ، أو لأن خـــوف الفقر يمنعه عنه ، أو لأجل أنه إنما أعطى الفقـــير الأول ، لا لفقـــره فقط ، بل لفقـــره ، مع قرابته أو مع صــداقته. وهــذا المجمــوع غــير حاصل في الفقـير الثـاني. أما في حق الله تعـالى فالـداعي ليس إلا التفضـل. وقد اسـتوى الشخصـان فيه ، ولا تفـاوت أصلا ، فحينئذ يمتنع تخصيص أحـدهما بـذلك التفضل دون الثـاني. وهـذا هو صـريح قـول أبي الحسـين من أن الفعل بـدون الداعية المرجحة محال.

وأيضا : فـإذا جـاز حصـول الـترجيح لا لمـرجح البتة ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث شــيء ، ولا بقدمه على اشــتماله على مصــلحة أوجبت ذلك التخصــيص ، وحينئذ يبطل القول بتعليل أفعـال الله وأحكامه بالمصـالح. ونحن لا نطلب في هذا المقام إلا هذا المعنى.

وأما الجــواب الثـاني فهو أيضا في غاية الضـعف لأن البلوغ والتكليف لا يوجبـان المفسـدة لـذاتيهما ، بل الغاية القصوى فيهما : أن الله تعـالى علم أنهما لو حصلا لاختـار (إنسان عند حصولهما فعلا حسنا ، واختـار) [2] إنسـان آخر عند حصولهما فعلا قبيحا ، وإن كان هذا القدر يصـلح مانعا لله تعــالى عن الفعل ، فعلمه بــأن هــذا الشــخص لو بلغ وكلف ، لاختار الكفر ، وجب أن يصير مانعا لله ـ تعـالى ــ عن خلقه ، وإن لم يصر هـذا مانعا ، فكـذلك ما ذكرتمـوه أيضا يجب

---

(1) من (م).
(2) زيادة.

أن لا يصــير مانعا ، وحينئذ يبقى من غــير جــواب. (والله أعلم) [1].

الحجة السادسة : لو كــانت أفعـــال الله واقعة على وفق المصالح ، لكان من الـواجب إبقـاء الأنبيـاء والأوليـاء والصـــالحين. وإماتة الأبالسة والشـــياطين ، لكن الأمر بالعكس منه ، فعلمنا أن أفعال الله غــير واقعة على وفق المصالح. أما بيان الشرطية ، فهو أن من أراد شيئا أراد لا محالة تحصـــيل ما يتممه ويكملـــه. وإبطـــال ما ينقصه ويهدمـه. ومعلـوم أن الأنبيـاء ــ عليهمالسـلام ــ والأوليـاء الصالحين إذا كانوا في الحياة ، فإنهم يرغبـون النـاس في الطاعات ويخوفـونهم عن الوقـوع في المحرمـات. فحينئذ يكون حصول الطاعات أكمل ، والبعد عن المحرمـات أتم. وإنما قلنا : إنه ليس الأمر كذلك ، لأنه تعالى ما أبقى أحدا من الأولياء والأنبياء بل أماتهم وأفناهم. ثم إنه تعالى أبقى إبليس إلى آخر وقت التكليف ، وســـــلطه على الخلق بالإغواء والضلال والوسوسة. وذلك يدل على أنه تعـالى لا يراعي مصالح العباد في تدبير هذا العالم.

قالت المعتزلة : لنا هاهنا جوابان.

الأول : جـواب أبي علي الجبـائي. وهو أنه قـال : إنه تعـالى إنما أبقى إبليس لأنه تعـالى علم أن هـؤلاء الـذين يكفرون ويفسقون كانوا يفعلـون ذلك ، سـواء بقي إبليس أو لم يبـق. وعلى هـذا التقـدير فإنه لم يحصل من إبقـاء إبليس مفسدة زائدة ، فلهذا السبب حسن من الله تعالى إبقاءه.

والثــاني : جــواب أبي هاشم : فإنه ســلم أنه يحصل بســبب وسوسة إبليس مزيد رغبة للكفــار والفســاق في الإقـدام على الكفر والفســق. إلا أن تلك الوسوسة ؛ وإن أثــرت في الــترغيب ، إلا أنها لا تلجئ الفاعل إلى الفعل ، فلأجل هذه الوسوسة يحصل أن الإتيان بالطاعة أكثر ثوابا ولهـذا السـبب حسن من الله تعـالى تسـليط الشـياطين على بني آدم (والله أعلم) [2].

---

(1) من (م).
(2) من (م).

واعلم أن هذين الجوابين في غاية الضعف.

أما الأول : فلأنا نعلم بالضرورة أن من جلس مغنيا [1] وواظب على وصف بعض الأشياء بالحسن واللذة والراحة فلقول تأثير شديد في حصول الرغبة في ذلك الشيء.

وأما الثاني : فضعيف أيضا. لأن الفائدة في حصول هؤلاء الشياطين : صعوبة الأمر. وتأثير تلك الصعوبة في مزيد الثواب. على قدر الطاعة ، وفي حصول العقاب الشديد ، على قدر المعصية. وتلك الزيادات من الثواب والعقاب ليست في محل الحاجة والاحتراز عن العقاب الشديد في محل الحاجة العظيمة ، وإذا كان كذلك كان تركه أولى.

هذا هو الحكم الذي يحكم به صريح العقل ، مع أنه غير معتبر في حق الله تعالى. وذلك يدل على أن العقل معزول في حق أفعال الله ، وفي حق أحكامه.

الحجة السابعة : أن نقول : الأحوال الحاملة على المعصية أكثر من الأحوال الحاملة على الطاعة ، وذلك قبيح في العقول. بيان الأول : أن الحواس الخمسة الظاهرة (كل واحد منها يدعو إلى طلب اللذات الجسمانية) [2] والحواس الخمسة الباطنة أيضا. كذلك لأن الإنسان كلما تخيل صورة حسنة مال طبعه إليها ، وكلما تنكر (في حالة طيبة لذيذة من الأحوال الشهوانية مال طبعه إليها ، وكلما) [3] تذكر حالة سيئة صار أيضا كذلك ، فيثبت أن هذه الحواس الظاهرة والباطنة تدعو الإنسان إلى طلب اللذات الجسمانية. وأيضا : الشهوة والغضب يحملان الإنسان على ذلك. وأيضا : القوى الطبيعية السبعة تحمل الإنسان على ذلك ، فهذه تسعة عشر نوعا من أنواع القوى الجسمانية مركوزة في هذا البدن ، وكل واحد منها يدعو النفس إلى طلب اللذات الجسمانية ، كما قال تعالى : (**عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ**) [4].

---

(1) معنا (م).

(2) من (م).

(3) من (م).

(4) المدثر 30 والمؤلف أعاد الكلام في الجزء السابع.

ثم إن كل واحد منها ليس يعمل عملا واحـدا بل يـأتي بــأنواع لا نهاية لها من الوسوسة والــدعاء ، فــإن القــوة الباصــرة ، كلما أبصــرت شــيئا من الجســمانيات دعت النفس إلى طلبه ، وكذا القول في سـائر القـوى. وأيضا : النفس في أول الخلقة إلى كمــــال البلـــــوغ إنما تفعل وتتحــرك بمقتضى هــذه القــوة الجســمانية ، ولا شك أن كثرة الأفعال توجب الملكات الراسخة.

وأما القــــوة العاقلة الناهية عن طلب الجســـمانيات الآمـرة بطلب الباقيـات الصـالحات ، فهي إنما تحـدث بعد ســنّ البلــوغ. فهي في الحقيقة إنما تقــوى بعد اســتيلاء أولئك التسعة عشر على مملكة البدن.

وأيضا : فــــأكثر أهل العــــالم راغبـــــون في طلب الجسـمانيات ، معرضـون عن طلب الروحانيـات ، والطبع يقوى ميله بسبب كثرة الأعوان ، ويضعف ميله بسبب قلة الأعــوان ، فقد ظهر بما ذكرنا : أن الأســباب الداعية إلى المعصية واللذة والفسق والفجور كثيرة قوية ، والأسـباب الداعية إلى الطاعات ، والإعراض عن الدنيا والإقبال على الروحانيــات قليلة ، ثم من هــذه الحالة نهى تعــالى عن الميل إلى الـــدنيا ، وأمر بطلب الآخـــرة ، والأســـباب الموضوعية أسباب توجب أضداد هذه الأحـوال ، فلو كـان حكم العقل في أفعال الله وفي أحكامه معتبرا ، لكان هذا التكليف قبيحا ، وحيث لم يكن الأمر كـذلك علمنا أن حكم العقل في أفعـــال الله ، وفي أحكامه معـــزول. والله أعلم.[1]

وهذا الدليل قريب من الدليل الــذي قبله ، إلا أن ذاك في شياطين الجن ، وهذا في شياطين الأخلاق المذمومة.

الحجة الثامنة : أن نقول الفعل الذي يفعله الله تعالى لغـرض من الأغـراض. إما أن يكـون حصـول ذلك الغـرض أولى له من لا حصـوله. أو لا تحصل هــذه الأولوية ، فــإن كـــان الأول لـــزم أن يكـــون إله العـــالم باقتضــــاء لذاته ، مستكملا بغيره ، وهو محال. وإن كـان الثـاني. فالاسـتواء يناقض الرجحان.

(1) صحة (س).

فالقول بأن الفعل والترك بالنسـبة إليه على السـواء يمنع من كونه فاعلا له ، فإن قـالوا : إن ذلك الفعل ، وإن كـان وجوده وعدمه يتساويان بالنسبة إليه ، إلا أنه أنفع للعبـاد ، فلأجل أنه أنفع بالنســـبة إلى العبـــاد ، يدخله الله في الوجود. فنقـول : كونه أنفع للعبـاد مع كونه ليس أنفع لهم ، إما أن يكون بالنسـبة إلى الله على التسـاوي ، أو يكـون أحد الجانبين أرجح. فإن كان على التســاوي امتنع الفعل ، وإن كـان أحد الطـرفين أرجح ، عـاد حــديث كونه ناقصا لذاته ، مستكملا بغيره.

الحجة التاسعة : إنه تعالى لو فعل فعلا لغرض ، لكان ذلك الغرض ، إن كان قـديما لـزم من قدمه قـدم الفعل ، وإن كان حادثا كـان إحداثه لغـرض آخر ، ولـزم التسلسل وأنه محال.

الحجة العاشـرة : أفعـال العبـاد إما اضـطرارية ، وإما اتفاقية. وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل. بيان المقام الأول : أن القدرة الصـالحة للحركة إن كانت صالحة للسكون فعند حصول القــدرة على الحركة ، كـانت الحركة اضـطرارية ، وإن كـانت صـالحة للضـدين ، فرجحـــان أحد الطـــرفين على الآخر إما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف على مرجح (فإن توقف على مرجح) [1] فعند حصول ذلك المرجح يجب حصول ذلك الطرف الأول ، لأن عند حصـول ما يـرجح ذلك الطـرف لم يكن مـرجح الطـــرف الثـــاني موجـــودا ، وإذا لم يوجد مرجحه امتنع حصول الطرف الثاني. وإلا يحصل من غـير مـرجح. ونحن في هذا القسم نعتقد أن حصول الرجحـان بـدون المـرجح محال.

وإذا امتنع حصــول الطــرف الثــاني ، وجب حصــول الطـرف الأول ، ضـرورة أن الخـروج عن طـرفي النقيض محــال ، فيثبت أن على هــذا التقــدير يكــون الفعل أيضا اضطراريا.

ثم إنا نعتقد التقسيم في كيفية حصول ذلك المرجح ، وهو أن مؤثره إما

(1) من (س).

أن يكون هو الله تعالى ، أو العبد ، أو حدث ، لا عن مــؤثر ، فإن كـان المـؤثر فيه هو الله تعـالى فعند حصـوله يجب الفعل ، وعند لا حصـــــوله يمتنع الفعل فيكـــــون الفعل اضطراريا. وأما إن كان فاعله هو العبد عاد التقسيم الأول ، فيفتقر العبد في فعله إلى مرجح آخر ، ويلـزم التسلسل وهو محال. وأما إن قلنا : بأنه حدث هذا المرجح لا لمــؤثر ، ولا لمحدث ، أو قلنا : بـأن القـدرة صـالحة للضـدين. ثم صدر عن القـادر أحد الطـرفين دون الثـاني ، كـان صـدور الفعل على كل واحد (من هــذين التقــديرين) [1] اتفاقيا ، لأنه لما كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على الســوية ثم وقع أحد الطــرفين لا لمخصص ولا لمــرجح ، كــان هــذا اتفاقيا. فيثبت بهذا البرهان القـاهر : أن صـدور الفعل عن العبد إما أن يكون اضطراريا ، وإما أن يكـون اتفاقيـا. وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن لا يبقى تحسين العقل وتقبيحه ، لأن الخصم يســــاعدنا على أن كل واحد من هـــــذين التقديرين ، ينافي القول بثبوت التحسين والتقـبيح بحسب العقل.

الحجة الحادية عشر : إنا سنقيم الـدلائل القـاهرة في باب الجبر والقدر [2] ، على أن الخـالق لجميع المحـدثات هو الله تعالى. وعلى هـذا التقـدير فإنه يجب القطع بأنه لا يقبح من الله تعالى شيء. وهذا برهان قاهر : والله أعلم.

الحجة الثانية عشر : المعقــول من الوجــوب ، كــون الفعل بحــال يســتحق تاركه الــذم على بعض الوجــوه ، وحصــول هــذه اللازمة في حق الله تعــالى محــال. لأن المعقول من الذم (أنه عن) قول ، أو فعل ، أو تـرك قـول ، أو ترك فعل ، يلزم منه تألم قلب الإنسان ، ونفرة طبعه ، واختلال مصـالحه. وكل ذلك في حق الله : محـال فكـان كونه مستحقا للذم : محالا. فيلزم (أن يكون تحقق معــنى الوجود في حقه : محالا).

---
(1) من (م ، س).
(2) الخير والعدل (س).

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يستحق) [(1)] الذم بمعنى آخر؟ فنقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إن الشروع في بيان (أن الله تعالى) [(2)] هل يعقل أن يستحق الذم (أم لا؟) [(3)] فرع على المفهوم من الذم والمدح والمعقول عندنا من الذم : أمر يوجب حصول الغم في القلب ، ومن المدح : أمر يوجب حصول السرور في القلب. فأما معنى ما وراء ذلك فهو غير متصوّر عندنا. وإذا كان التصور مفقودا ، كان التصديق به ممتنعا ، فعلى القوم أن يثبتوا للمدح والذم أثرا وراء ما ذكرناه ، حتى ننظر : أنه هل يمكن إثباته في حق الله تعالى؟

واعلم أن إثبات أمر آخر وراء ما ذكرناه كالميئوس منه ، فإنا لا نرغب في المدح إلا لأنه يورث الفرح والسرور واللذة. والذم لا ينفر طباعنا عنه إلا لأنه يورث الغم والحزن والألم (في القلب) [(4)] ولو رفعنا هذه الآثار من الخاطر لم نجد للمدح والذم أثرا أصلا. والفكر [(5)] والتأمل التام يكشف عن حقيقة ما ذكرناه كشفا لا يرتاب العاقل فيه ، وإذا كان حاصل المدح والذم يرجع إلى هذه المعاني ، وثبت أن هذه المعاني يمتنع حصولها في حق الله تعالى ، ظهر حينئذ : أن ماهية الحسن والقبح يمتنع تحققها في حق الله تعالى.

الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال : إنا نقيم الدلالة على امتناع حصول ماهية الذم في حق الله تعالى فنقول : الإلهية منافية لكل ما يوجب النقص والذم ، فلما كان كونه إلها : أمر واجب لذاته ، ثم يثبت أن الإلهية منافية لذاتها ولعينها ، لكل ما يوجب النقصان، ثبت أن تحقق معنى الذم في حق الله تعالى : محال ، لعينه ولذاته ، وكل حكم يثبت أنه واجب الثبوت لذات الشيء ولعينه ، امتنع كونه معللا بسبب منفصل ، فوجب القطع بأن كونه تعالى

---

(1) من (م ، س).
(2) من (س).
(3) من (م).
(4) من (م).
(5) أثرا البتة والتأمل (م).

غير مسـتحق للـذم ليس لأجل أنه فعل الفعل الفلاني ، أو ترك الفعل الفلاني ، وإذا كان الأمر كذلك فسواء فعل أي فعل قــدرا ، أو تــرك أي شــيء قــدرا ، فإنه يمتنع كونه مستحقا للذم. وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقبح من الله تعالى شيء. وامتنع أن يجب على الله تعالى شيء. وهـذا كلام قاطع في هذا الباب. لا غبار عليه البتة (والله أعلم) [1].

الحجة الثالثة عشر : في إبطال القول بتحسين العقل وتقبيحه : أن نقـول : اسـتحقاق الـذم حكم ثـابت ، وكـون الفعل ظلما يعتـبر فيه قيـدان عـدميان ، وهما : كونه غـير مسبوق بحياته ، وكونه غير ملحوق بعوض جائر ، فلو كان كونه ظلما يـوجب اسـتحقاق الـذم ، لكـان القيد العـدمي جزءا من علة الحكم الوجودي وهو برهان.

الحجة الرابعة عشر : الصـــدق عبـــارة عن الخـــبر المطابق للمخبر عنه. والكـذب هو الخـبر الـذي لا يطـابق المخـبر عنه ، ومن المعلـوم أن الصـدق والكـذب نوعـان داخلان تحت جنس الخــبر. فــإن الخــبر نــوع داخل تحت جنس الكلام ، والكلام عبـــــــارة عن اللفظة المؤلفة من الحروف ، المتعاقبة المتوالية. والموجـود منها أبـدا ، ليس إلا الحـــرف (الواحد ، وعند انقضـــائه يحصل الحـــرف) [2] الثاني. وعلى هذا الترتيب. حتى يحصل الحرف الأخير من الكلمة ، وحينئذ تتم الكلمة ، فعلى هـذا : الكلمة لا وجــود لها البتة (في شــيء من الأحــوال والأزمنة وإنما الموجـود منها هو الحرف الواحد ، والحرف الواحد ليس) [3] ، كلاما واحدا. إذا ثبت هذا فنقول : الحرف الواحد ليس بخــبر ولا بصدق ولا بكذب ، فيمتنع أن يوجب كونه حســنا أو قبيحا ، وأما بمجمــوع الكلمة فلا وجــود له البتة ، وما لا وجــود له البتة يمتنع أن يكــون علة لكونه حســنا ، أو لكونه قبيحــا. فيثبت بهـذا البرهـان : أن الكلام يمتنع أن يكـون حسـنا أو قبيحا لكونه

---

(1) من (م).
(2) من (س).
(3) من (س).

صـدقا أو لكونه كـذبا. فـإن قـالوا : فهـذا وارد عليكم أيضا لأنكم سـلمتم كونه حسـنا وقبيحا ، بمعـنى كونه سـببا لحصول المصلحة أو لحصول المفسدة. فما ذكرتموه وارد عليكم في هذا المقام.

فنقول : الفرق أنكم تقولون : إن كونه صـدقا يـوجب صـفة الحسن ، وكونه كـذبا يـوجب صـفة القبح. فنقـول : الصدق هو المجموع (وهذا المجموع) [1] لا وجود له البتة ، (وما لا وجـود له البتـة) [2] امتنع كونه موجبا لصـفة ثابتة حقيقية ، بخلاف قولنا : فإنا نقـول : إنا لمّا سـمعنا تلك الحـروف المتوالية الـتي اصـطلحوا على جعلها معرفـات لبعض المعـاني ، لا جـرم بهـذا الطريق فهمنا منها بعض المعاني. فحينئذ ينبني على ذلك الاعتقاد أمرا من الأمـور. فـإن كـان ذلك الكلام كـذبا فحينئذ ينكشف لنا : أن سـعينا كان بـاطلا ، وعلمنا كـان مانعـا. ولا معـنى لكونه قبيحا إلا هذا فظهر الفرق.

الحجة الخامسة عشر : لو قـال إنسـان لغـيره : سأقتلك غـدا ، وأنهب أموالك وأسـبي أولادك. على سـبيل الظلم والعدوان ، فنقول : إما أن يكون الحسن ترك هـذه الأشياء (أو فعلها. فـإن كـان الحسن تركها فنقـول : تـرك هذه الأشياء) [3] يوجب ضرورة كون ذلك الخبر كـذبا ، وإذا كان ذلك القول حسـنا وثبت أن ذلك الـترك يسـتلزم هـذا الكـذب ، وثبت أن ما يسـتلزمه الحسن يجب أن يكـون حسنا ، فحينئذ وجب أن يكـون ذلك الكـذب حسـنا ، وذلك يقدح في قلـوبهم : إن الكـذب إنما يقبح لكونه كـذبا. وأما إن كـان الحسن فعل ما أخـبر عنه ، ووعد به ، لـزم أن يكون القتل والنهب والسبي ، على سبيل العدوان حسـنا. وذلك لا يقوله عاقل.

الحجة السادسة عشر : إذا قصد ظـالم قتل نـبي من الأنبيـاء ، فهـرب ذلك النـبي واختفى في دار رجل ، فجـاء ذلك الظالم (وسأل ذلك الرجل مكان ذلك

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).

النبي ، وعلم ذلك الرجل أنه لو صـدق أقـدم ذلك الظـالم على قتل ذلك النــبي) [1] فههنا يجب عليه الكــذب وتــرك الصدق. وذلك يدل على أن كونه كذبا لا يوجب القبح.

فإن قيل : على هذا الكلام سؤالان :

الأول : إنه لا يجوز له أن يكذب ؛ بل الواجب عليه أن يقــدم على التعريضــات ، كما قيل : «إن في المعــاريض لمندوحة عن الكذب».

الثاني : هب أنه يجب عليه الكذب (في هذه الصورة) [2] إلا أنا نقـــول : إن العلة قد يتخلف عنها معلولها لقيـــام المانع. وهاهنا حصل هذا المانع ، فلا جــرم تخلف الأثر عن العلة ، وذلك لا يقــدح [3] في قولنا : إن كونه كـذبا يــوجب القبح. والله أعلم.

والجـواب عن السـؤال الأول : إنا نفـرض الكلام فيما إذا كان ذلك الظالم عالما بجميع وجوه المعاريض ، وكــان المســـئول عنه عالما بأنه لو أقـــدم على شـــيء من التعريضات ، لعلم ذلك الظـالم كـون النـبي عنـده (وحينئذ يبالغ في الطلب ، ويقـدم على القتل ، فههنا لا فائـدة في التعريض البتة) [4] فلم يبق إلا أحد أمرين : إما السعي في إهدار دم ذلك النـبي المعصـوم ، أو الـتزام الكـذب ، ولما كان الأول باطلا ، تعين الثاني.

والجـــواب عن الثـــاني : أن نقـــول : لو جوزنا تخلف القبح (عن الكـــذب) [5] لبعض الموانع فحينئذ لا كـــذب إلا ويحتمل أنه حصل فيه مـــانع من كونه قبيحـــا. وعلى هـــذا التقدير وجب أن لا يبقى الوثوق بشيء من كلام الله ، ولا من كلام رسوله ، فإنه تصير كل هذه النصــوص مظنونة لا معلومة.

(1) من (س).
(2) من (م).
(3) يقدح (س).
(4) من (م).
(5) من (س).

فهذه جملة الدلائل في بيان أن حكم العقل بالتحسين والتقـبيح في أحكـام الله وفي أفعاله : حكم باطل ، غـير ملتفت إليه.

واعلم أن جماعة عظيمة من أصـــــحاب أبي الحسن الأشـعري ــ رحمهالله ــ احتجـوا على إبطـال [1] القــول بتحسين العقل وتقبيحه. بـأن قـالوا : لو قبح القتل لذاته ، لـــوجب أن يقبح (كل قتل وكـــان يجب أن يقبح) [2] القتل على ســـبيل القصـــاص ، ولو حســـنت المنفعة لــــذاتها ، لحســـــنت كل منفعة ولـــــذة ، فكـــــان يجب حسن الزنا واللواطة ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن القول بأن الحسن حسن لذاته ، وأن القبيح قبيح لذاته قول باطل.

وقـالت المعتزلة : هـذا الكلام غـير وارد علينا ، لأنا لا نقول : إن الحسن إنما كان حسـنا لذاته ، وأن القـبيح إنما كان قبيحا لذاتـه. وإنما نقـول : إن الحسن يحسن لوجـوه عائدة إليه ، وإن القبيح إنما يقبح لوجوه عائدة إليــه. وعند هذا قالت الأشعرية : إن التعليل بـالوجوه تعليل بـأمر غـير مفهوم ولا معقول.

ونحن نذكر تفسـير هـذه الوجـوه بحيث يصـير المـراد منه مفهوما فنقول :

لا شك أن الإنســـان قد يلتذ بتنـــاول الخــــلّ ، إلا أن المقتضى لحصول تلك اللـذة ليس هو تنـاول الخل فقط ، بل الموجب له مجموع أمور ، مثل أن يكون قد تقدم أكل الطعـام الطيب الدسم ، وأن تكـون المعــدة قوية ، فعند تقـــدم ذلك الأكل يكـــون تنـــاول الخل لذيـــذا لمثل هـــذه المعدة. فعلى هذا لا نقول : إن المـوجب لتلك اللـذة ذات الخل ، بل الموجب مجموع هذه الأحوال والشرائط.

وأيضا : الإنسان يرغب في تناول الدواء المخصـوص ، وليس المقتضى لحصول تلك الرغبة هو ذات ذلك الدواء ، وإنما المقتضى له مجمـــوع أمـــور منها : حصـــول أخلاط مخصوصة في البــــدن. ومنها : أن لا توجد ســـــائر الأدوية ومنها : ظهور آثار المرض في البدن فتصير مجمـوع هـذه الأحوال موجبا لحصول الرغبة في

(1) فساد (س).
(2) من (م).

شرب ذلك الدواء. وإذا عرفت هـذا المعـنى عـرفت [1] أنه ليس تحت فلك القمر شـيء يـوجب شـيئا لذاته ، ولعينـه. وإنما يحصل الإيجاب والاقتضاء عند مجموع أحوال ووجوه وشرائط.

إذا عـرفت هـذا فالمعتزلة قـالوا : نحن لا نقـول : إن المقتضي للقبح في القتل كونه قتلا فقط. وإنما المقتضى مجموع أمور : وهو كونه ألما واقعا ، لا لأجل جناية سـابقة ، ولا لأجل عـوض لاحـق. وكـذا القـول في سـائر الأشـياء الحسنة والقبيحة. فظهر بهـذا أن الـذين عولـوا على هـذه الحجة في إبطال كلام المعتزلة لم يعرفـوا مـذهبهم ، ولم يحيطوا بمقالتهم [2] والله أعلم [3].

---

(1) من (س).
(2) يقول القاضي عبد الجبار : «ما من شيء ـ من الأفعـال ــ ويجـوز أن يقع على وجه فيحسن ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح. وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرده ، فلا» [ص 564 شرح الأصول الخمسة] وعلى هذا فالمؤلف عارف بآراء المعتزلة كما قال عن نفسه.
(3) من (م).

الفصل العاشر

في

حكاية كلمات المعتزلة في القول بتحسين العقل وتقبيحه

اعلم [1]. أن القوم لهم في هذا الموقف نوعان من الكلام :

الأول : ادعاء الضرورة في ثبوت الحسن والقبح في الشاهد. ثم بعد تقرير هذا المقام يزعمون : أنه لما ثبت ذلك في الشاهد وجب ثبوته في الغائب.

والثاني : إثبات أن الحسن يحسن لوجوه عائدة إليه ، وأن القبح يقبح لوجوه عائدة إليه بالحجة والدليل.

أما المقام الأول : وهو الذي (عول) [2] عليه الأكثرون ، فتقريره : أنهم قالوا : إن كل من كان سليم العقل ، إذا أحسن إليه رجل حكم عقله الصريح بأنه يجب عليه شكره ومدحه ، وإن من أساء إليه وضربه فإنه يحسن منه ذمه ولومه ، ألا ترى أن من كان تحت يد ظالم وذلك الظالم يشمر لقتله فذهب إنسان إلى ذلك الظالم وسعى في تخليصه من يده ، فإذا حصل ذلك الخلاص ، فإن صريح عقل ذلك المظلوم يحكم عليه بشكر ذلك الرجل الذي سعى في تخليصه. ولو أن إنسانا رمى وجه إنسان بآجرة ، فإن صريح عقله يحكم بالفرق بين ذلك الرامي وبين تلك الآجرة ، فإنه يجد من عقله حسن ذم ذلك الرامي ،

---

(1) الفصل الثالث والعشرون [الأصل].

(2) من (م).

ولا يجد من عقله البتة حسن ذم تلك الآجـــرّة ، فيثبت أن حسن المدح والذم مقرر في العقول، مركوز في القلوب.

وليس لقائل أن يقول : إن هذه الأحكام تثبت بالشرع ، وذلك لأن حسن هذه الأحوال وقبحها مقرر في عقل من لم يــؤمن بالله ولا بــاليوم الآخــر. ولو كــان هــذا الحكم مستفادا من الشرائع ، لكان الدهري والبرهمي ، وجب أن لا يحصل في عقولهما هـــــذه الأحكـــــــام وحيث علمنا بالضرورة حصول هـذه الأحكـام في عقـول جميع الخلق ، علمنا أن هذا الحكم غير مأخوذ من الشريعة.

وأيضا : إذا رأينا العقلاء يـــذمون على بعض الأحـــوال ويمـــدحون على بعضـــها. فـــإذا ســـألناهم وقلنا لهم : لم مــدحتم هــذا وذممتم ذاك؟ قــالوا : إن هــذا احسن إلينا ، وذاك أسـاء إلينـا. وهـذا يـدل على أنهم كما علمـوا ببديهة العقل حسن المـدح والـذم فكـذلك علمـوا ببديهة العقل ، أن المقتضى لحسن ذلك المـــــدح هو الإحســــان ، وإن المقتضى لحسن ذلك الـــذم هو الإســـاءة ، فيثبت بهـــذه التنبيهـات : أن هـذه الأحكـام مقـررة في بـداءة العقـول. (وهذا هو الوجه الأول) [1]

الوجه الثـــاني : في بيـــان أن العلم بثبـــوت الحسن والقبح علم بـديهي : أنا إذا فرضـنا إنسـانا دهريا ينكر الإله والنبــوة ، وفرضــنا أنه كــان مــارّا في صـحراء خالية عن الناس ، فاتفق أنه عبر على إنسان أعمى ، ورآه في نـــوع من أنواع البلاء ، مشـرفا على الهلاك ، فإنه قد يـرق قلبه عليه ، ويحمله عقله على الإحســان إليــه. فههنا رغبته في الإحسان إليه ليست لطلب الجزاء ، فإن ذلك الرجل فقير ، وليس لأجل الطمع في الثنـــاء. لأن ذلك الرجل أعمى لا يعرفه ، ولم يحضر هنــاك إنســان آخر ، حــتى يقــال : إنه يروي تلك الواقعة ليمدحه سائر الناس ، وليس أيضا لأجل الطمع (في تحصيل الثواب) [2] لأن ذلك الإنســان دهــريّ ، منكر للإله والنبـوة والمعـاد. فلما حصـلت الرغبة العظيمة في الإحسان

---

(1) زيادة.

(2) من (س).

إلى ذلك الضعيف. وانتفت سائر الوجوه ، علمنا أن الداعي له إلى ذلك الإحسان مجرد ما تقرر في عقله من أن الإحسان حسن ، وذلك يدل على أن شهادات العقول متطابقة على حسن الإحسان ، وقبح الإساءة.

الوجه الثالث : في تقرير هذا المعنى : أنه إذا قيل لإنسان : إن صدقت أعطيناك دينارا ، وإن كذبت أعطيناك دينارا ، وعلم بالضرورة أن المنافع الحاصلة من هذا الصدق ومن هذا الكذب متساوية في الدنيا والآخرة ، وأنه ليس لأحدهما زيادة أثر في المطالب والمنافع ، فإن الإنسان في هذه الحالة لا بد وأن يختار الصدق ، وأن يحترز عن الكذب ، ولو لا أن العلم بكون الصدق حسنا من حيث أنه صدق ، وأن العلم بكون الكذب قبيحا من حيث إنه كذب علم ضروري لازم للعقول والأفهام ، لم يكن الأمر كذلك ، فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن العلم بحسن هذه الأشياء ، وبقبحهما : علم ضروري.

المقام الثاني : أن نقول : لما ثبت هذا المعنى ، وجب أن يبقى هذا الحسن والقبح في حق الله تعالى (والذي يدل عليه) [1] وجهان :

الأول : إن الصدق إنما حسن لكونه صدقا ، وأن الكذب إنما قبح لكونه كذبا ، وأن الظلم إنما قبح لكونه ظلما. والدليل عليه : أن من عرف كون الصدق صدقا (عرف كونه حسنا ، وإن جهل سائر الاعتبارات ، وإن لم يعرف كونه صدقا) [2] لم يعرف كونه حسنا ، وإن عرف سائر الاعتبارات. وكذا القول في قبح الكذب ، وقبح الظلم. ولما كان العلم بالحسن والقبح دائرا مع العلم بهذه الوجوه والاعتبارات ، وجب أن يكون المقتضى للحسن والقبح هو هذه الوجوه والاعتبارات. وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون الصدق حسنا من الله ، وإن يكون قبيحا منه لما ثبت أنه أينما حصل المؤثر والموجب. وجب أن يحصل الأثر.

الثاني : إن صريح العقل كما يحكم بقبح الظلم والكذب من الواحد منا ،

---

(1) من (س).
(2) من (م).

فكــذلك يحكم بقبيحهما من الله تعــالى ، بل نقــول : إن قبحهما من الله تعـالى آكد في العقـول لأن الواحد منا قد يظلم ويكذب ، إما لجهله أو لحاجته. والجهل والحاجة عذر في ذلك الفعل من بعض الوجـــوه. أما الله تعـــالى فإنه منزه عن الجهل والعجز والحاجة ، فكان حكم العقل بقبح الكـذب والظلم منه آكد وأقـوى من حكمه بقبحه لهما من العبد. فيثبت أن هذا الحكم كما هو ثابت في الشاهد ثابت في الغائب. فهذا جملة الكلام في تقرير كلام القائلين بأن (هذه الأحكام معلومة بالضرورة.

وأما تقرير كلام القــائلين [(1)) بأنا نثبت هــذه الأحكــام بالدليل. فهو من وجوه :

الحجة الأولى : قــالوا : رأينا الأفعــال منقســمة إلى حسنة وقبيحة ، فلولا أن من الأمـور ما لأجله صـار البعض حســنا والبعض قبيحــا. وإلا لكــان حصــول هــذا التفــاوت ترجيحا لأحد طـرفي الممكن على الآخر من غـير مـرجح ، وأنه يلزم منه نفي الصــانع ، وليس لقائل أن يقـول : هـذا التفـــاوت إنما حصل لأن الشـــرع خص البعض بالحسن ، والباقي بالقبح ، لأنا نقول : الـذي خصه الشـرع بالحسن ، والذي خصه بالقبح. إما أن يقـال : إنهما اسـتويا في جميع الجهــات والاعتبــارات العائــدة إليهما أو إلى أحــدهما ، أو ليس الأمر كـــذلك؟ والأول باطل ، وإلا لكـــان تخصـــيص الشرع بعضها بالحسن وبعضها بالقبح تـرجيح لأحد طـرفي الجــائز على الآخر لا لمــرجح وأنه محــال. والثــاني : يفيد القـول بـأن كل واحد منهما قد اختص بوجه لأجله اسـتحق أن يخصه الشرع بالحسن أو بالقبح ، ولا معنى لقولنا : إن الحسن إنما يحسن لوجـــوه عائـــدة إليه ، وأن القبح إنما يقبح لوجوه عائدة إليه ، إلا هذا المعنى.

الحجة الثانية : قـــالوا : لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لوجب أن لا يقبح من الله تعـالى شـيء. ولو كـان الأمر كـــذلك فحينئذ لا يبقى الاعتمـــاد على وعد الله ، ولا على وعيده ، فإنه لعلّه يعد بعض العباد بالثواب ولا يفعل ،

---

(1) من (م ، س).

ولعله يتوعد بعضــهم بالعقــاب ولا يفعل ، ولعله يـــدخل الأنبيـاء والملائكة في أطبـاق النـيران أبد الآبـدين ، ولعله يـــدخل الفراعنة والأبالسة في أعــالي درجــات الجنة أبد الآبدين ، ولعله يظهر المعجزات على يد الكــذابين ، ولعله يبعث الأنبيــاء والرسل ويؤيــدهم بــالمعجزات القــاهرة ، ويـأمرهم بـدعوة الخلق إلى شـتم الله ، وشـتم الملائكة ، ويـأمرهم بـدعوة الخلق إلى الفـواحش والزنا والسـرقة ، ويـــــــأمرهم بزجر الخلق عن تعظيم الله وطاعته ، ولعله يبعث الأنبياء والرسل إلى الجمادات ، ويأمرهم بأن يأمروا الجمــادات ببعض الأعمــال ، وينهوها عن بعضــها ، ولعله يأمر الأنبياء بأن يأخذوا النـاس ويقيـدوا أيـديهم وأرجلهم ، ثم يأمر برميهم من شواهق الجبال. ويقول لهم : في تلك الساعة : إن من لم يطفر منكم في هـذه السـاعة إلى ما فـــوق العــرش فـــإن الله يعذبه [1] عليه أبد الآبـــاد. فـــإن الــــتزمتم جــــواز كل ذلك فقد خــــرجتم عن العقل ، وإن اعترفتم بقبحها فقد اعترفتم بتحسين العقل وتقبيحه.

والحجة الثالثة : قـــالوا : لو لم يكن معـــنى الحسن والقبح مقـــررا في العقـــول ، لكـــان عند ورود الشـــرع بالتحسين والتقبيح قد خاطبنا بما لا نفهمه ولا نعقله وذلك باطل ، فوجب أن يكون معـنى الحسن والقبح مقـررا قبل الشرع.

الحجة الرابعة : إنه لا نـــزاع في ثبـــوت الحسن في بعض الأفعــال ، وثبــوت القبح في بعضــها. فثبوته إما أن يكون موقوفا على الشرع ، أو لا يكون. والأول باطل. لأن ثبوت الشـرع موقـوف على دلالة المعجـزة على الصـدق. وهـــذه الدلالة موقوفة على أنه لا يجـــوز من الله تعـــالى إظهـار المعجز على يد الكـذاب ، فلو كـان قولنا : إن ذلك غير جائز من الله بل يتوقف على الشرع لـزم الـدور وأنه باطـــل. ولما بطل هـــذا ثبت أن الحسن والقبح لا يتوقف ثبوتهما على الشرع ، فهما ثابتان قبل الشـرع. وذلك يـدل على أن الحسن والقبح ثابتان قبل الشرع.

فهــذا تمــام الكلام في حكاية أقــوال المعتزلة (والله أعلم) [2].

---

(1) يقدر عليه (س).
(2) من (م).

الفصل الحادي عشر

في

الجواب عن هذه الوجوه التي عوّلوا عليها

أما الوجه [1] الأول : وهو ادعاؤهم الضرورة في العلم بحسن الإحسـان وقبح الظلم. فنقـول : الجـواب عنه من وجهين :

الأول : لا شك أن كل تصـديق ، فإنه يجب أن يكـون مسبوقا بتصور ما فيه من الموضوع والمحمول ، فقـولكم : الإحسان حسن. إن كان المراد منه أنه محبـوب الطبع ، ومرغوب النفس لكونه سـببا لحصـول المنـافع. فهـذا حق صـحيح [2]. ولا ننـازعكم في أن العلم بحسـنه على هـذا التفسير. علم ضروري. وأيضا : إن كان المراد من قـولكم : الظلم قـبيح أنه مكـروه الطبع ومبغـوض القلب ، لكونه سببا لحصول الآلام والغمـوم والأحـزان ، فلا نـزاع في أن العلم بكونه قبيحا بهذا التفسير علم ضروري ، إلا أنه على هذا التفسير [3] (لا يمكن) [4] إثبات الحسن والقبح في حق الله تعـالى ، لأنه لما صـار الحسن والقبح مفسـرين بالمنفعة والمضـرة ، والمصـلحة والمفسـدة ، وكـان ذلك في حق الله ممتنعا ، كـان إثبـات الحسن والقبح بهـذا التفسير ممتنع الثبوت في حق الله تعالى. وإن أردتم

(1) الرابع والعشرون.
(2) وهذا هو مراد المعتزلة.
(3) التقدير (م).
(4) من (م).

بكـون الإحسـان حسـنا ، وبكـون الظلم قبيحا أمـرا آخر ، سوى رعاية المنفعة والمضرة ، فهذا غـير متصـور ، فضلا عن أن يكون (مصدقا به ، وعن أن يكـون) [1] التصـديق به بديهيا.

فهـــذا هو المقـــام الحق الـــذي يجب على العاقل المحقق أن يتأمل فيه ، لتنكشف له حقيقة هذه المسـألة. وتمام الكشف والبيـان فيه أن نقـول : إنا نعلم بالضـرورة أن لنا شيئا نطلبه (ونميل إليه) [2] ، ونرغب في تحصيله ، وأن لنا شـــــيئا آخر تنفر عنه طباعنا ، وتكرهه عقولنا ، ونرغب في دفعه وعدمه. ثم نقول : لا يجوز أن يكـون كل شيء إنما كان مطلوبا لأجل شـيء آخر (ولا أن يكـون كل شيء إنما يكون مكروها لأجل الكراهية عن شيء آخر) [3] وإلا لـزم إما الـدور وإما التسلسـل. وهما بـاطلان ، فيثبت أنه لا بد من الاعـتراف بوجـود شـيء يكـون مطلوبا لذاته ولعينه ، لا لشيء آخر. ومن الاعتراف بوجود شـيء يكـون مكروها لذاته ولعينه لا لشـيء آخـر. ثم نقـول : لما تأملنا وبحثنا وجـــدنا أن المطلـــوب بالـــذات ليس (إلا اللـــذة والسرور ، أو دفع الألم والغم. ووجدنا أن المكروه بالذات ليس) [4] إلا الألم والغم أو دفع اللـــذة والســـرور. فهـــذه المقدمات معلومة بالضرورة.

ثم كل ما علم أو ظن كونه وسيلة إلى حصول الأمـور المطلوبة بالـذات يكـون أيضا مطلوبا لا بذاته ، لكن لكونه مفضيا إلى ذلك الـذي هو مطلـوب بالـذات ، وكـذا القـول في جـانب الأمـور المكروهة بالـذات ويتفـرع على هـذه المقدمة مقدمة أخرى وهي أن الشـيء المكـروه بالـذات قد يكون سببا لحصول شـيء مطلـوب بالـذات. ثم العقل هاهنا يعتـــبر درجـــات الخـــير والمقابلة ، فـــإن وجد ذلك المكروه حقيرا بالنسبة إلى ذلك المطلـوب ، فههنا يتحمل ذلك المكروه القليل ، في وجدان ذلك المطلـوب العظيم. وكذا القول في الجانب الآخر ، ولا شك أن

---
(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (م).

إفضاء الظلم إلى حصول الألم والغم قـريب قـوي كامل ، فلا جـــرم نجد النفـــرة عن الظلم أعظم من النفـــرة عن الكذب وعن البعث. وأما النفرة عن الكذب ، فالسبب فيه : أن من سمع خبرا كاذبا ، فقد يعتقد من ذلك الخبر أمــرا من الأمـور ، وربما بـنى على ذلك الاعتقـاد أشـياء كثـيرة، فـإذا ظهر له أن ذلك الخـبر كـان كاذبا ، فحينئذ تضـيع كل الأعمال التي بناها عليه ، وتبقى المشاق الـتي تحملها في تلك الأعمال خالية عن المنافع الجائزة ، ويحصل الغم في القلب بهــذا السـبب ، فلأجل كــون الكــذب مفضـيا إلى حصول الألم والغم الخاليين عن الجـائز ، كـان الطبع ينفر عنه ، ولما كــــان إفضــــاء الظلم إلى الألم والغم أقــــوى وأقرب من إفضاء الكذب إليهما ، لا جرم كــان قبح الظلم في الطبائع والعقول أقوى من قبح الكذب.

وأما قبح العبث فالســـبب فيه : أن الإنســـــان خلق محتاجا ، فـوجب عليه صـرف العلم إلى تحصـيل ما يـدفع أنواع الحاجات عنه ، فإذا اشـتغل بـالعبث فقد فـوت على نفسه صـرف العمر إلى تحصـيل الأشـياء النافعة ، وكـان العبث مفضيا إلى الضرر ، من هذا الوجه ، فلا جــرم حكم العقل عليه بـالقبح ، ولما كـان إفضـاء العبث إلى حصـول الألم والغم أبعد وأضعف ، من إفضاء الظلم إليها ؛ لا جرم كان قبح العبث أقل في العقول من قبح الظلم والكذب.

فإن قالوا : أليس أن الظـالم ينتفع بظلمه ، والكـاذب قد ينتفع بكذبه ، مع أن عقله يحكم بقبح الظلم وقبح الكذب؟ قلنا : إن الظـالم يعلم أنه لو أفـتى بحسن الظلم لكـان قد حكم بـأن لغـيره أن يظلمه ، وحينئذ لا يبقى آمنا على روحه وما له وأولاده ، فلما علم أن الحكم بحسن الظلم يوجب فتح باب الآلام والغموم عليه ، فلا جرم حكم بقبح الظلم وكذا القول في جانب الكذب.

وأما الحكم بحسن الإحســان ، وإنقــاذ الضــعيف من البلاء ، فهذا إنما كان حسنا ، لأنه سبب لفتح باب المنــافع والخيرات ، ولما كانت اللذة والسرور مطلـوبين بالـذات ، وكان الإحسان مفضيا إليهما ، والمفضي إلى المحبوب

(محبـوب) [1] ، لا جـرم كـان الإحسـان مما يميل الطبع (والعقل إليه) [2]. وما يقوي هذا : أن قتل [3] الملك الكبـير : قـبيح في حق أوليائه ، حسن في حق أعدائه ، وذلك لأن قتله سـبب لـزوال النعم عن أوليائه ، فلا جـرم هو قـبيح عندهم ، وهو سبب لزوال الآفات والمخافـات عن أعدائه [4] ، فلا جـرم حكمـوا عليه بالحسـن. وأما الصـورة الـتي فرضـوها وهي : إذا عـبر رجل ينكر الله ، وينكر النبـوة ، وينكر المعـاد في مفـازة خالية على أعمى مشـرف على الهلاك فإن طبعه يحمله على الإحسان إليه ، فالسبب فيه أمران :

الأول : إن الحكم بالإحسـان سـبب لفتح [5] بـاب الخيرات ولحصول اللـذات فصـار الإحسـان مطلوبا نظـرا إلى هذا الاعتبار والثاني : إن طبيعة الإنسـان مجبولة على المحاكاة بمعنى أن كل ما يراه في الغير فإنه يفرض مثله في حق نفسه ، فـإذا رأى مريضا واقعا في أنـواع عظيمة من البلاء ، فإنه يقـول في خياله : لو وقعت هـذه الواقعة لي ، كيف يكـون الحـال؟ فحينئذ يتـألم قلبه ، وهـذا هو المراد من الرقة الجنسية.

ثم بتقـدير وقوعه في ذلك البلاء ، فإنه يستحسن إقدام الغير على تخليصه منه ، وبهـذا الطريق يحكم خياله بأنه لما وقع ذلك الإنسـان في البلاء ، وجب عليّ أن أسعى في تخليصه منه.

هـذا إذا كـان الإنسـان خلق رقيق الطبع ، لطيف المزاج. وقد يكون الإنسـان غليظ القلب ، قاسي النفس ، لا تميل طبعه البتة إلى الرحمة.

ولقد رأيت واحـدا من أكـابر الملـوك ، كـان في غاية القسوة ، وما كانت لذته

(1) زيادة.
(2) من (س).
(3) اقتبسها من أن التعزير ــ في الفقه الإسـلامي ــ يختلف بحسب مقامـات الرجال ، وتفاوتهم في المروءات.
(4) أوليائه (ت).
(5) بسبب (س).

إلا في مشـــاهدة القتل والنهب ، وكلما كــانت مشـــاهدته لأنواع التعذيبات أكثر ، كان فرحه ، وانبساط وجهه أكمل.

فيثبت بهذه البيانات الظاهرة : أن الذي يتخيله هــؤلاء المعتزلة من الحسن والقبح ، قد صـــــــدقوا فيه ، إلا أن حاصله يرجع إلى الرغبة في جلب المنافع ، ودفع المضار.

ولما كان هذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ، كـان إثبـات الحسن والقبح في أفعـال الله وفي أحكامه محـالا باطلا. فهذا هو الكلام الكاشف عن حقيقة هذه المسألة.

والوجه الثاني في الجواب : أنا نقيم الــدلائل القاطعة على أن ادعاء البديهة في هذا الموضع كذب وباطل. ويدل على صحة قولنا وجوه :

الحجة الأولى : وهي إن العلـــــوم البديهية لا يجــــوز اختلاف العقلاء فيها (وجميع الفلاسفة) [1] وجميع الأشعرية ينكرون الحسن والقبح في هذه الأفعـال. وذلك يـدل على أن العلم بحسن هــذه الأشــياء وبقبحها ليس من العلــوم البديهية.

أجـــاب أبو الحســين البصـــري عنه فقـــال : إنكـــار الضـــروريات غـــير جـــائز على الجمع العظيم. أما الجمع القليل فإنه يمتنع إطبـــاقهم على الكـــذب ، وعلى إنكـــار الضروريات ، لبعض الأغراض. إذا عرفت هذا فنقـول : أما عوام الأشـعرية وأهل السـنة ، فـإنهم يحكمـون بقبح هـذه الأشياء وبحسنها ، ولا ينكرون ذلك البتـة. ولو سـألتهم عن هـذه الأفعـال قبل أن تنبههم على مـذاهب النـاس فيها ، يصـرحون بـأن الإحسـان حسن ، وبـأن الظلم قـبيح. أما الرؤساء من الأشعرية ، والذين يـدعون نصـرة المـذهب ، فهم جمع قليل ، ولا يبعد منهم الإطبــــاق والاتفــــاق على الكذب.

واعلم أن هذا الكلام بلونه عجيب ، وذلك لأنا لا نسلم أن جمهور الخلق

---

(1) من (س).

يحكمون بحسن هذه الأشياء وبقبحها ، بمعنى كونها مفيدة للخـيرات والمنـافع ، ومفيـدة للشـرور والمضـار. ونحن لا ننـازع في الحسن والقبح بهـذا التفسـير. وإنما ننـازع في الحسن والقبح بتفسير آخـر. ومعلـوم : أن عـوام الخلق لا يفهمون من الحسن والقبح إلا جلب المنافع ودفع المضار. بل نقول : إن عوام المعتزلة لا يفهمـون أيضا من الحسن والقبح إلا المنفعة والمضـرة (فأما الحسن والقبح بمعـنى آخر ، سـوى المنفعة والمضـرة) [1] فـذلك قد أطبق أهل السنة على إنكاره.

وأما العـوام من أهل السـنة فإنه لا خـبر عنـدهم من ذلك المعـنى البتـة. وأما العـوام من المعتزلة فهم أيضا لا يتصورون شيئا آخر سـوى المنفعة والمضـرة (ففي الكلام في أن ادعــاء الحسن والقبح بمعــنى آخر ســوى المنفعة والمضـرة) [2] مما لا يفهمه إلا رؤسـاء المعتزلـة. والـذين يدعون نصرة المذهب منهم.

وقد سـلم أبو الحسـين : أن إطبـاق مثل هـذا العـدد على الدعوى الكاذبة غـير ممتنع فيثبت أن السـؤال الـذي أورده أبو الحسين في غاية الضعف.

الحجة الثانية : في بيـان أن ادعـاء الضـرورة في هـذا الموضع باطل : [3].

إنه لا شك أن التحسـين والتقـبيح بمعـنى الرغبة في جلب المنــافع ودفع المضــار حاصـل. ولا شك أن امتيــاز الحسن والقبح بـــالمعنى الآخر ، عن المعـــنى الأول ليس معلوما بالبديهة ، بل لا يظهر ذلك إلا للخـواص من النـاس بالوجوه الدقيقة الغامضة ولو تيسر ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد ظهر أن دعوى البديهة فيه محض الكذب والتزوير.

الحجة الثالثة : إنا إذا قلنا : الظلم قـــبيح ، فلا بد وأن يحضر [4] في عقلك تفسـير الظلم ، وتفســير القبح ، لأن التصديق بدون التصور محال. فنقول : أما

---

(1) من (س).
(2) من (م).
(3) المعنى (س).
(4) يجوز في عقلنا (س).

الظلم فقـال أبو الحسـين في كتـاب «القـدر» في بـاب القول في الأعـواض : قـال شـيوخنا : إن الآلام تحسن إذا اختصت بشـروط. منها : أن تكـون مسـتحقة ، ومنها : أن يكون فيها نفع يوفى على الألم. ومنها : أن يكـون فيه دفع ضرر أعظم منه. ومنها : أن يظن بها النفع ، ودفع الضرر. ومنها : أن يكون مفعولا على وجه الدفع. ومنها : أن يكون مفعـولا على مجـرى العـادة ، أو يجـري فعل الغـير. فـإذا اختص الألم بشـرط من هـذه الشـروط حسن ، ولم يكن ظلما. وإذا تجرد عنها كان ظلمـا. فلهـذا جردنا الظلم بأنه ضـرر غـير مسـتحق ، ولا فيه نفع يـوفى عليه ، ولا دفع مضرة هي أعظم منه ولا يظن به ذلك ، ولا يكون مفعـولا على وجه الدفع ، ولا يجري مجرى الغير. وأقول هـذا الحد الذي ذكره للظلم مشتمل على قيود ستة :

الأول : أن لا يكـون مسـتحقا. فـإن كـان مسـتحقا لم يقبح كالقتل قصاصا وغيره.

القيد الثاني : أن لا يحصل فيه نفع [1] يوفى عليه [2] ، فـإن حصل ذلك لم يكن ذلك ظلما ، كما إذا أذن الله في ذبح البهائم ، لما فيه من الأعواض.

القيد الثالث : قوله : ولا دفع مضرة أعظم منه ، فـإن المضرة إذا كانت بحيث تكون دافعة لضرر آخر أعظم منه صار تحملها حسنا.

والقيد الرابع : أن لا يظن به ذلك : فإنه مـتى حصل هذا الظن حسن الذبح.

القيد الخامس : (أن لا يكون مفعـولا على وجه الـدفع ، فإن كان مفعولا على وجه الدفع حسـن) [3] كما إذا قصد زيد قتل عمرو فدفعه عمرو عن نفسه ، وصار زيد مقتـولا ، عند ذلك الدفع. فقال أبو هاشم : إن العقلاء يستحسنون ذلك عند علمهم ، بأنه مفعول على وجه الدفع.

(1) دفع (م ، س).
(2) نفع في علته (س).
(3) من (م ، س).

القيد السادس : قولنا : [1] ولا يجري مجرى الغير. فهذا احتراز عما إذا طرح إنسان طفلا في الثلج ، فإن الألم الحاصل فيه من فعل الله ، إما مبتدأ ، وإما متولدا عن برودة الثلج ، وهو حسن ، لأنه يجري مجرى فعل الطارح لأنه يقبح من الله تعالى أن يفعل ذلك عند شيوخنا في غير زمان وجود الشيء [2] ، لأنه بعض عادة. وإنما قلنا : إنه يحسن ذلك لا لأجل العوض (لأن العوض) [3] الواجب في ذلك ، لازم على الطارح وهو عوض [4] غير موف ، لأنه لو كان موفيا لكان طرح الطارح غير ظلم ، لأنه قد أوى إلى نفع (موف) [5] فهذا تفسير الظلم على ما ذكره أبو الحسين البصري.

إذا عرفت هذا فنقول : أطبق المتكلمون على أن العلم بالأصل متى كان نظريا ، امتنع أن يكون العلم بالفرع ضروريا ، ولا شك أن العلم بماهية الظلم أصل للعلم بكونه قبيحا ، والعلم بماهية الظلم لا يحصل إلا بهذا المعنى [6] ، الذي لا يتصوره إلا أهل التحقيق ، بالنظر الدقيق ، ولما كان العلم بهذا الأصل نظريا ، فالعلم بكون الظلم قبيحا ، امتنع أن يكون بديهيا ، لما بينا أن العلم بالأصل ، إذا كان نظريا امتنع أن يكون العلم بالفرع بديهيا ، فيثبت بهذه البيانات : أن ادعاء العلم البديهي في هذا المقام : باطل (محال والله أعلم) [7].

فإن قال : أنا أعني بقولي : الظلم قبيح بالضرورة هو أن كل من علم ماهية الظلم على هذا الوجه ، علم بالضرورة كونه قبيحا. ولا أعني به : أن هذا العلم حاصل لجمهور العقلاء. فنقول : لما سلمت أن هذا العلم غير حاصل لجمهور العقلاء ، ولا يمكن ادعاء هذا عليهم. لم يبق معك إلا أنك

---

(1) قولنا (س).
(2) النبي (ت).
(3) من (س).
(4) كاف (س).
(5) من (ت).
(6) الحد (ت).
(7) من (س).

تــدعي أن كل من تصــور. ماهية الظلم على هــذا الوجه ، فإنه يحكم عليه بالقبح. ونحن نقول: إن هذا ممنــوع. وهل النزاع وقع بيننا وبينك إلا فيه؟ وأنت قد سلمت أن دعــوى الرجل الواحد لا تفيد شــــيئا (وهـــــذا هو الوجه الأول في الجواب) [1].

والوجه الثـاني في الجـواب : سـلمنا حصـول الحسن والقبح في أفعـال العبـاد [2]. فلم قلت : إنه يمكن حصـوله في أفعال الله تعالى؟ قوله : إنا متى علمناه ظلما علمناه قبيحا ، وإن جهلنا سائر الاعتبارات فـوجب أن تكـون العلة لهـذا القبح هو الظلم. قلنا : لم قلتم : إنه لما حصل العلم بـــالقبح عند العلم بكونه ظلما ، وجب أن تكـــون علة ذلك القبح هو كونه ظلما؟ وما الدليل عليه؟ ثم الذي يدل على فساده : إنا متى علمنا كون هذا أبا لذاك ، علمنا كون ذاك ابنا لهذا ، مع أنه يمتنع كون إحدى الإضافتين علة للأخرى. لأن الإضافتين معا ، والعلة متقدمة على المعلول ، والمنع ، ليس نفس القتل.

فهذا تمام الكلام على قول من ادعى فيه الضرورة.

وأما الذين عولوا على الاستدلال. فنقول :

أما الحجة الأولى : فساقطة. لأنا نقـول : القـادر على الضـــدين. إما أن يقـــال : إنه يمكن أن يصـــدر عنه أحد الطـرفين دون الثـاني لا لمـرجح ، أو لا يمكن ذلـك. فـإن أمكن ذلك فلم لا يمكن أيضا أن يخص إحـــدى الصـــورتين بالحسن ، والأخــرى بـــالقبح لا لمـــرجح ، وإن توقف على المرجح ، فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد على قيـام الـــــداعي ، وتلك الداعية تكـــــون فعلا لله تعـــــالى قطعا للتسلل. وعلى هـذا التقـدير ففعل العبد مـوجب لمجمـوع القـدرة والـداعي. وهما فعلان لله تعـالى ، ومـوجب فعل الله تعالى يكـون فعلا لله تعـالى ، فأفعـال العبـاد بأسـرها أفعـال لله تعـالى. وإذا كـان الأمر كـذلك فيكـون الخـير والشر فعلا لله تعالى.

---

(1) زيادة.

(2) أفعال العباد لله (س).

وذلك يبطل القول بـأن فعل بعض الأشـياء من الله تعـالى قبيح.

وأيضا : فقد ذكرنا : أن الله تعـــالى خصص إحــــداث العالم بوقت معين من غير مرجح، اختص به ذلك الوقت [1] وكذا القول في تخصيص كل واحد من الحـوادث بـوقت معين ، وفي تخصيص كل واحد من الذوات ، بصـفة معينة ، وإذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في تخصـــــــيص بعض الأحكام بالحسن وبعضها بالقبح من غير مخصص؟

وأما الحجة الثانية [2] : فـــالجواب عنها : أن نقـــول : القول بصحة النبوات وصحة الوعد والوعيد ، إما أن يكـون مبنيا (على القـول بصـحة الحسن والقبح في العقل ، وإما أن لا يكـــون مبنيا عليه ، فـــإن كـــان الأول فحينئذ يكـــون القول بصحة الحسن والقبح (في العقـل) [3] أصلا للعلم [4] بصـــحة الوعد والوعيد والنبـــوات. فلو أثبتنا العلم بصـــحة الحسن والقبح بالبناء على إثبات الوعد والوعيد (والنبوات لزم إثبات الأصل بالفرع ، وذلك يوجب الدور ، وهو محال. وإما إن) [5] لم يكن القـول بصـحة الوعد والوعيد وبصـحة النبوات محتاجا إلى العلم بصـحة الحسن والقبح فحينئذ لا يلـزم (من القـدح في الحسن والقبح العقلـيين) [6] القـدح في الوعد والوعيد ، وفي النبـوات. فيثبت بهـذا البرهـان : أن الـــذي ذكـــروه لا يصح الاســتدلال به على إثبــات هــذا المطلوب.

فإن قـالوا : هب أن هـذا لا يصح جعله دليلا [7] لإثبـات هذا المطلوب ، إلا أنه يصح ذكره على سبيل الإلزام ، من حيث إنه لما كان القول بصـحة النبـوات فـرع على القـول بالحسن والقبح (كان القدح) [8] في هذا الأصل يوجب

---

(1) الوقت (س).
(2) الحجة الثالثة [الأصل].
(3) من (م ، س).
(4) أصلا للعلم (ت).
(5) من (م ، س).
(6) من (ت).
(7) لا يصلح دليلا (م).
(8) من (س).

القــدح في ذلك الفــرع. فنقــول : إذا اقتنعتم بــالإلزام ، واعـترفتم بأنه ليس ببرهـان. فنقـول : هـذا الإلـزام وارد عليكم أيضا من وجهين :

الأول : وهو أن الفعل إما أن يتوقف على الداعي ، أو لا يتوقف عليه ، فـإن توقف عليه ، لـزم أن يتوقف صـدور الفعل عن العبد على حصول الـداعي ، ويلـزم منه القـول بالجبر ، وأن يكون فعل العبد فعلا لله (وعلى هذا التقــدير فيكــون الخــير والشر من اللــه) [1] وعلى هــذا التقــدير فيلـزمكم ما ألزمتمـوه علينا ، وإما أن يتوقف الفعل على الدواعي ، فحينئذ يصح أن يخلق الله المعجـزة (لا لشـيء من الــدواعي أصــلا. وحينئذ لا تــدل المعجــزة) [2] على الصــدق ، وحينئذ يلــزم القــدح في نبــوة جميع الأنبيــاء والرسل. وهذا الإلزام قوي.

والوجه الثاني : أن نقول : خالق أفعـال العبـاد إما أن يكـون هو الله تعـالى ، أو العبـد. فـإن كـان هو الله تعـالى فحينئذ يكــون الخــير والشر كله من الله تعــالى ، وحينئذ يلزمهم ما التزموه علينا. وإن كـان هو العبد فحينئذ تكـون قـدرة العبد صـالحة للإيجـاد ، وإذا ثبت هـذا فحينئذ يحتمل في جميع المعجزات أن يكون خالقها غير الله ، وعلى هذا التقــــدير فلا تكـــــون المعجـــــزة دليلا على أن الله خصه بالتصديق.

وتمـام هـذا الكلام ، إنما يتم ببيـان أن دلائل المعتزلة في أن غير الله لا يقدر على خلق الجسم والحياة ضـعيفة ، وسـيأتي بيـان ذلك في بـاب الجـبر والقـدر ، فيثبت أن الإلزام الذي وردوه علينا ، هو بعينه لازم عليهم.

وأما الحجة الثالثة : فضــعيفة ، لأن تصــديقنا بإثبــات الحسن والقبح عند ورود الشــرائع ، متوقف على تصـــور معنى الحسن والقبح ، وهذا التصـور معلـوم بالعقل ، قبل مجيء الشرع ، فيثبت أن هذا الكلام ضعيف.

وأما الحجة الرابعة : فهي عين الحجة الثالثـــة. إلا أنا أوردناها على

---

(1) من (م ، س).
(2) من (م ، ت).

صــورة أخــرى. والجــواب عنها عين الجــواب عن الحجة الثالثة.

فهذا تمام (الكلام)[1] في تحسين العقل وتقبيحه.

(قال المصنف ـ رضي الله عنه ـ : وقد تم هـذا البـاب ، من هذا الكتاب)[2].

تم الجــزء الثـالث من كتـاب «المطـالب العالية من العلم الإلهي» للإمــام فخر الــدين الــرازي. ويليه الجــزء الرابــع. وموضــوعه : في مبـاحث : «الحــدوث والقــدم. وأسرار الدهر والأزل».

---

(1) من (س).
(2) من (م ، ت).

فهرست الجزء الثالث

من كتاب المطالب العاليه من العلم الالهي

تم فهرس الجـزء الثـالث من كتـاب المطـالب العالية من العلم الالهي.

للإمام

فهر الدين الرازي